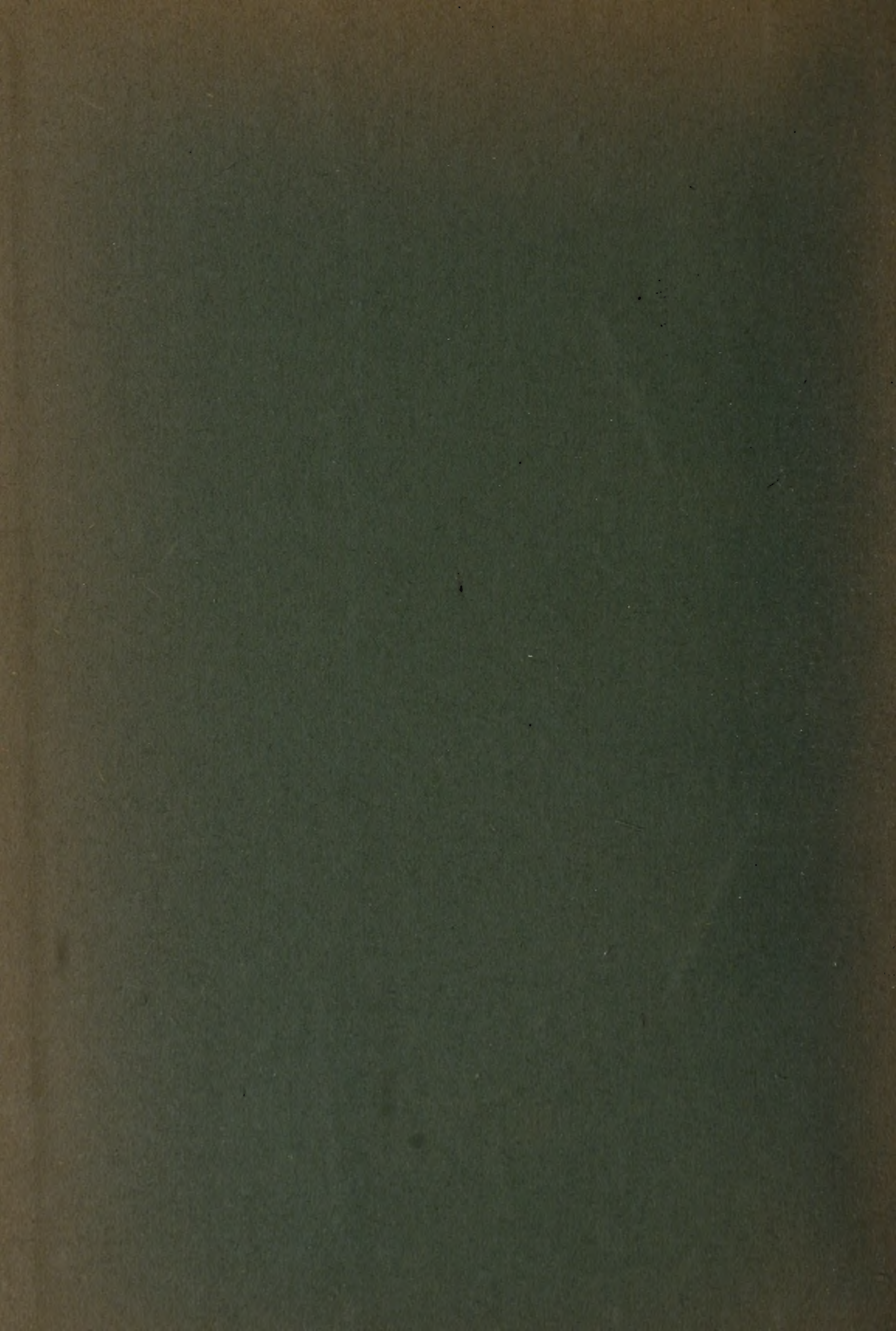
Kants Weltgebäude

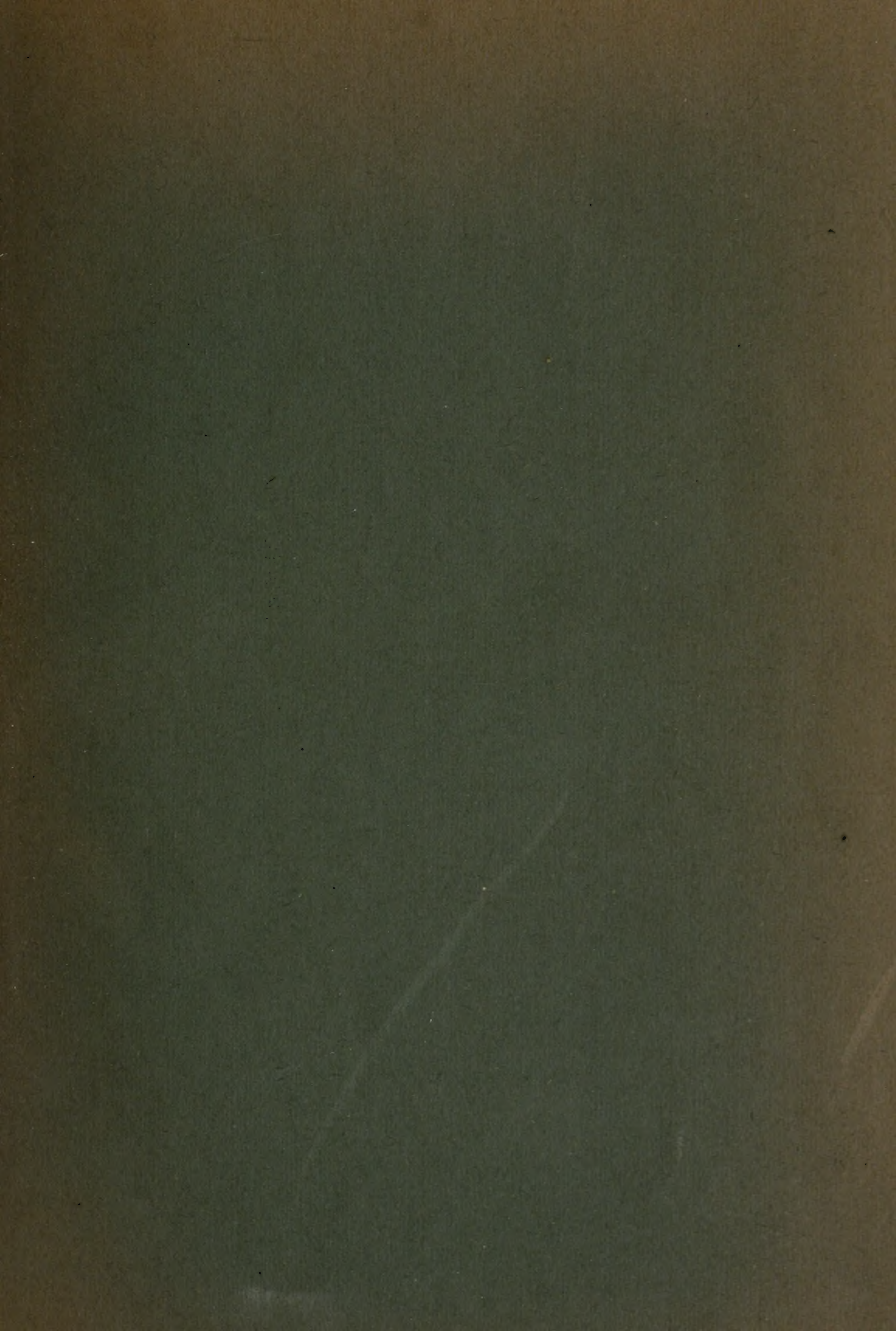
von

Ernst Marcus

2. Auflage

Verlag von Ernst Reinhardt in München







Ernst Marcus / Kants Weltgebäude

Kants Weltgebäude

Eine gemeinverständliche
Darstellung in Vorträgen

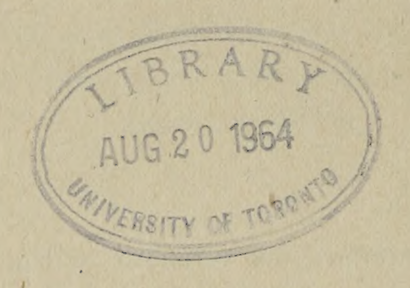
von

Ernst Marcus

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage

1920

Verlag von Ernst Reinhardt / München


LIBRARY
AUG 20 1964
UNIVERSITY OF TORONTO

Vorwort zur ersten Auflage.

Es schien mir zweckmäßig, der folgenden Darstellung die Form von Vorträgen, mit denen ich in größerem Hörerkreise gute Erfolge erzielte, zu belassen. Alles, was in einem Vorwort zur Einführung in die Schrift gesagt werden könnte, enthält die Abhandlung selbst.

Nur eins möchte ich hier noch erörtern, nämlich das Verhältnis dieser Vorträge zur Wissenschaft, insbesondere zu Kants Kritik der reinen Vernunft, d. h. die Frage, wie weit in dieser Hinsicht die Absicht des Verfassers geht, einerseits damit nicht ein nach Fehlern oder Lücken spähender Kritiker das, was hier zu wenig getan ist, auf mangelnde Sachkenntnis des Verfassers zurückführe, andererseits damit der Leser eine ungefähre Einsicht in die absichtlichen Grenzen dieser Darstellung erhalte.

Was das Verhältnis zur Kritik der reinen Vernunft angeht, so folgt die Methode meiner Darstellung nicht der schulmäßigen Methode Kants, daher auch nicht der heute überall üblichen Methode. Während einer zwanzigjährigen Arbeitszeit, die ich außer meiner Berufsarbeit ausschließlich der Durcharbeitung und Ergänzung der Kantschen Kritik zuwendete, gelang es mir, das Ergebnis der Lehre Kants nach einer neuen Idee darzustellen, d. h. alles, was zu dieser Idee gehört, aus dem trockenen, abstrakten, streng logischen Vortrag Kants herauszufällen. Diese Idee ist die Darstellung nicht eines „Lehrgebäudes", wie Kant seinen Bau nennt, sondern eines Weltenbaus, dessen Zentrum der Geist des Menschen, der Intellekt, ist.

Die Realisierung dieser Idee wurde dadurch ermöglicht, daß ich die von Kant gegebenen Regeln der Transzendentalphilosophie nicht nur — wie dies heute noch überall geschieht — in sprachlichen Varianten

wiedergab, sondern daß ich die Folgerungen[1] dieser abstrakten, schwer verständlichen Regeln zog, d. h. diese Regeln in ihrer Anwendung und damit die konkrete Wirklichkeit im Lichte der Lehre Kants darstellte. Diese Art des Ausbaus der Lehre verhält sich zu ihr analog wie angewandte Wissenschaft zur reinen Wissenschaft, daher gehört sie zur „angewandten Transzendentalphilosophie".

Es handelt sich also hier um eine konkret-dynamische Darstellung des Gebäudes, und ich glaube, daß dies der kürzeste Weg ist, um in die Lehre einzuführen. Denn man sieht hier die einzelnen Teile als Glieder eines gewaltigen Organismus, der die ganze Welt umfaßt, so daß man mit der Übersicht über das Ganze zugleich die Bedeutung der Teile für das Ganze erkennt und sie daher leichter zu verstehen und festzuhalten vermag.

Wissenschaftlich charakterisiere ich die Grenzen meiner Darstellung durch den Gegensatz der realen Möglichkeit und der bewiesenen Notwendigkeit oder Wahrheit.

Zum Beweise der Wahrheit gehört mehr, als hier gegeben ist. Viele Beweismittel und vor allem eine Reihe ebenso erheblicher wie feiner Begriffsscheidungen, die die Übersicht erschweren würden, sind weggelassen. Immerhin ist aber die Darstellung so gehalten, daß der interessierte Leser genügend vorbereitet ist, sich nachträglich ihrer zu bemächtigen[2].

Aufgabe dieser Bearbeitung ist somit nur die reale Möglichkeit, d. h. die Aufgabe: zu zeigen, daß Kants Weltenbau nicht in sich widersprechend ist und sowohl mit den Tatsachen der Natur (d. h. der Erfahrung) wie der Vernunft übereinstimmt.

Diese Einsicht ist es aber auch, die gerade in dieser Lehre der Einsicht in die Wahrheit vorausgehen muß. Vor der Erkenntnis der sogar heute noch streitigen realen Möglichkeit des ganzen Gebäudes, ist die Einsicht in die Wahrheit nicht zu erlangen, und hier findet man nun den ersten bewußten Versuch, die reale Möglichkeit —

---

[1] Damit wird ein Wunsch Kants erfüllt, den er seinem Anhänger Reinhold gegenüber in seinem Briefe vom 21. September 1791 vergeblich äußerte: „Durch die abwärts fortgesetzte Entwickelung der Folgen aus den bisher zum Grunde gelegten Prinzipien die Richtigkeit derselben zu bestätigen."

[2] Eine weitere Ausführung und Beleuchtung der kritischen Lehre findet man in meinen übrigen Schriften.

losgelöst von der Frage des zureichenden Beweises der Wahrheit — zum gesonderten Gegenstand der Betrachtung zu machen. Erst wenn man die Möglichkeit einsieht, läßt sich die Notwendigkeit dieser Weltauffassung beurteilen. Denn die Lehre hat — wie die des Kopernikus — das Eigentümliche, daß sie erst dann beurteilt werden kann, wenn man das Ganze übersieht. Beurteilt man dagegen einzelne Teile unabhängig vom Zusammenhang so legt man sich nur die Frage vor, wie sie zu unserm bisherigen und gewohnten Urteil über die Welt passen, und da lautet immer die Antwort: Sie passen überhaupt nicht; jedes ihrer Bestandteile widerstreitet jedem Bestandteile der bisherigen Weltanschauung, d. h. dem „transzendentalen Schein". Betrachte ich nichts als die Behauptung des Kopernikus, die Erde drehe sich um sich selbst, so widerstreitet sie der früher geltenden Anschauung, d. h. dem Schein, wonach der Horizont sich um die Erde dreht. Es läßt sich, ohne daß man das Ganze des astronomischen Systems im Auge hat, nicht einmal die reale Möglichkeit, geschweige denn die notwendige Wahrheit der Lehre einsehen. Ebenso verhält es sich mit Kants Lehre.

Ich habe aber zu meiner Freude eingesehen, daß es viel leichter ist, selbst dem nicht vorgebildeten Laien eine deutliche konkrete Vorstellung der realen Möglichkeit des Kantschen Weltenbaues zu geben, als man bisher geglaubt hat[1]. Daher dürfen wir von der Lehre Kants das gleiche, ja — da sie dem Menschen näher steht und jedermanns wichtigstes Interesse trifft — mehr hoffen als in Ansehung des kopernikanischen Systems, das doch gleichfalls populär werden konnte. Auch hier werden allerdings nur die obersten Tausend auf der Sternwarte stehen und alle Einzelheiten prüfen können, aber die große Masse der mittleren Schichten wird ihre Möglichkeit und demnächst auch — aus den offenbaren Schwächen und Widersprüchen der bisherigen Anschauung — ihre Überlegenheit erkennen. Die unteren Schichten aber werden der Ergebnisse dieser großen Lehre der Moral und Religion Kants, der Offenbarung der reinen Vernunft teilhaft werden, sobald sich Männer gefunden haben, die es verstehen,

---

[1] Meine Darstellung veranlaßte in mehreren Fällen bei meinen Schülern den unwillkürlichen Ausruf: „Aber das ist ja gar keine Philosophie". Sie bemerkten mit naivem Staunen, daß sie eine der Naturwissenschaft gleichartige Lehre vor sich hatten, ein erfreuliches Kriterium des plötzlich aufleuchtenden Verständnisses. — Eine Schmeichelei für die landläufige Art, zu philosophieren, ist diese Bemerkung eben nicht.

sie ihrer scholastischen Form zu entkleiden und sie künstlerisch auszugestalten, d. h. der einfachsten und tiefsinnigsten Metaphysik die Schönheit beizugesellen. Erst dann wird die Absicht Kants, der Kultur der Menschheit neue Wege zu zeigen, erfüllt sein.

Aber auch der einzelne, dem diese Abhandlung das metaphysische Interesse zur Weiterforschung erwecken sollte, wird sich für das ganze Leben belohnt finden. Er wird einen würdigen Gegenstand, eine dem Geiste zuträglichste Beschäftigung gefunden haben. Denn obwohl die Lehre scharfe Grenzen der Erkenntnis zieht, ist sie doch innerhalb dieser Grenzen in ihrer Anwendung so mannigfaltig und reich wie die Natur, und die Ausgestaltung feinster Verzweigung, sowie die Anwendung auf die sich stetig vervollkommnende Naturwissenschaft, Rechts- und Sittenlehre, Psychologie, Pädagogik gibt endlose Aufgaben.

Essen (Ruhr), August 1916.

Vorwort zur zweiten Auflage.

So befriedigend die Aufnahme und die Wirksamkeit dieses Werkes im übrigen war, in Ansehung eines sachlich überaus wichtigen Moments versagte sie, nämlich in Ansehung der Bewertung der Arbeit. Ich muß daher dieses Moment noch stärker betonen, als es im Vorwort zur ersten Auflage schon geschehen ist.

Nach Ablauf von nunmehr über 130 Jahren steckt das Verständnis der Kritik noch in den Anfängen. Aus den zahllosen, nur in engeren Kreisen gelesenen Kantschriften kann man sich leicht überzeugen, daß die Gelehrten — auch diejenigen, die an den Universitäten lehren — bezüglich des Sinnes der Kritik der reinen Vernunft noch (um mich eines Kantschen Ausdrucks zu bedienen) herumtappen[1]. Überall stoßen wir auf abweichende, einander widersprechende, vielfach sinnlose, die gesunde Urteilskraft verleugnende Auslegungen und verschrobene Erläuterungen.

---

[1] Ich warne davor, einem Lehrer der Philosophie etwa um deswillen, weil er Hochschullehrer ist, für einen „Fachmann" zu halten. Man frage ihn auf sein Gewissen, ob er des Verständnisses der Kritik sicher ist, und er wird verneinen oder ausweichend antworten müssen.

Die sehr wenigen aber, die des Verständnisses sicher waren, haben es in diesem großen Zeitraum nicht fertiggebracht, das Verständnis, das sie selbst erwarben, auf andere übertragbar zu machen. Ihre Darstellung ist mindestens so schwer verständlich, wie die des Originalwerks. Das hat seinen guten Grund. Auch ihr Verständnis, selbst wenn es frei von Irrtum ist, hat einen erheblichen Mangel. Es ermöglichte ihnen nicht die freie Beherrschung des Stoffes, weil sie es nicht verstanden, die abstrakte Lehre in concreto anzuwenden.

Sowohl diese wie jene ersteren, die ihr mangelndes Verständnis durch angebliche Verbesserungen oder absprechendes Urteil zu verdecken suchen, kleben an der Vortragsweise und an „den Worten des Meisters". Sie bleiben in den abstrakten Wendungen des Originalwerks stecken. Gerade aber die abstrakte Allgemeinheit der Kritik — da sie die Begriffe und Regeln schwer verständlich und überdies vieldeutig macht — ist es, die ebensowohl dem Verständnis selbst, wie der Herstellung eines übertragbaren Verständnisses im Wege steht.

Diesem verworrenen Zustande einer korrumpierten und korrumpierenden Philosophie machen meine Arbeiten ein Ende. Sie schafften Licht, wo seit 130 Jahren Dunkel herrschte.

Sie befreien die Lehre, die auf abstrakte Regeln und Begriffe eingeschränkt ist, von diesen Schranken, indem sie systematisch ihre Anwendung in concreto zeigen und sie damit eindeutig und lebendig machen[1]. Denn ein abstrakter Begriff wird verständlich und erhält scharfe Begrenzung, die ihn vor Vieldeutigkeit schützt, wenn man seine allseitige Anwendung und damit seine Bedeutung in concreto darlegt.

Ich beanspruche für meine Arbeit einen Platz in der Reihe der Entdeckungen. Sie ist eine Wiederholung der Entdeckung Kants — und sofern diese unverstanden blieb, eine Neuentdeckung, eine Entdeckung derselben Wahrheit auf neuem Wege.

So etwas soll eigentlich der Entdecker selbst nicht aussprechen. Aber es gibt Fälle, die eine Abweichung von dieser Regel der Bescheidenheit zur P f l i c h t machen.

---

[1] Die Klarheit und Sicherheit, die in meiner Darstellung herrscht, war nur durch eine zwanzigjährige diesem einzigen Gegenstande gewidmete Lebensarbeit und nur dadurch zu erlangen, daß ich, von Kant geleitet, die Probleme der Erkenntnis zum zweiten Male selbständig löste.

Die Geschichte zeigt uns, wie die Gelehrten sich zu einer Neuentdeckung stellen. Ganz eingenommen von einer erworbenen Schulweisheit, die sie vielleicht durch Kleinigkeiten eigener Konstruktion vermehrt, verbessert oder — verschlechtert haben, ignorieren sie entweder von oben herunter das Neue, oder — und dies ist wohl die Regel — sie merken gar nicht, daß etwas Neues geschehen ist. Sie können das Neue von überkommenen Lehren nicht hinreichend unterscheiden[1]. Die Folge ist, daß sie es an dem mitgebrachten Schulwissen messen und es in eine Reihe setzen mit wertlosen oder unfruchtbaren Arbeiten.

Eben dies Geschick droht auch meiner Arbeit, und das bedeutet gerade auf diesem Gebiete eine schwere Gefahr. Denn wenn man meine Arbeit in eine Reihe setzt mit jenen zahllosen wirkungslosen Kantschriften, wenn man sie nicht höher bewertet als diese, wenn man nicht einen reinlichen Strich macht zwischen ihnen und meiner absolut ungleichartigen Arbeit, so droht die Gefahr, daß mein Werk das Geschick der Genossen, die man ihm aufdrängt, teilt, daß sie nach kurzer Frist, ebenso wie diese, in Vergessenheit gerät und mit ihr das durch sie vermittelte Verständnis Kants.

Dies zu verhindern, so gut ich kann, ist meine Pflicht und Schuldigkeit um der kulturellen Wirkungen willen, die die verstandene Lehre Kants der Menschheit bringen wird.

Deswegen sage ich, und zwar mit vollkommener Bestimmtheit und apodiktischer Gewißheit: Ich bin der Lehre Kants sicher. Ich bin sicher, daß der Weg der Darstellung, den ich in meiner Arbeit zeige, nicht etwa bloß einer von vielen Wegen, sondern der einzige Weg ist, um ein übertragbares Verständnis der Lehre Kants zu vermitteln.

Meine Arbeit darf daher nicht in Vergessenheit geraten, und zwar auch dann nicht, wenn auf Grund derselben die Lehrer der Philosophie das sichere Verständnis der Kritik, das ihnen heute noch fehlt, erworben haben sollten. Auch dann kann die Kritik nicht auf eigenen

[1] Plato empfiehlt dem Philosophen die Verwunderung. Den Gelehrten aber scheint die Fähigkeit zu fehlen, sich über die Eröffnung einer ganz neuen Perspektive zu verwundern, obwohl sie sich von ihr nichts träumen ließen. Die Aufnahme fast aller Entdeckungen legt Zeugnis für diese Tatsache ab. Eine solche Erfahrung machte ich selbst auch bezüglich einer von mir veröffentlichten zweiten ganz neuen Lösung des Problems der exzentrischen Empfindung, die um so mehr auffallen mußte, als sie durch mathematische Beweise unterstützt wurde.

Füßen stehen, sondern es werden, wenn meine Lehre, die den Weg der Anwendung zeigt, verloren geht, neue Sophistikationen unbefähigter und unberufener Köpfe den Sinn verwischen und verderben[1].

Ich fasse das Gesagte kurz zusammen: Die systematisch angewandte Transzendentalphilosophie, wie sie hier gegeben wird, ist eine unentbehrliche Stütze der reinen Transzendentalphilosophie[2].

Essen, im September 1919. Ernst Marcus.

---

[1] Welche unglaubliche Korruptionen der Lehre möglich sind, zeigen die sophistisch erkünstelten, die gesunde Urteilskraft geradezu beleidigenden Systeme von Fichte, Schelling und Hegel, namentlich aber auch des die Kritik völlig verflachende Biedermeiersystem von Fries, das noch heute eine ganze Schule hinter sich her zieht. Die Tatsache, daß Kants Lehre nur aus einer „kopernikanischen Umkehrung" entspringen konnte, die die ganze bisherige Welt umkehrte, existiert für solche Leute nicht. Solche Systeme verlieren die Lebensfähigkeit, wenn man ihnen die Anwendung der Kritik vorhält, aber sie und ihresgleichen werden unter den Bemühungen sich selbst bewundernder (aber sich nie verwundernder) Flachköpfe auferstehen, so bald die Anwendung der Lehre d. h. Kants Weltenbau in Vergessenheit gerät.

[2] Sie allein ist auch die einzige sichere Gegenprobe des Verständnisses. Einem Kandidaten, der ihre Regeln nicht anzuwenden weiß, wird man, auch wenn er die Regeln selbst auswendig gelernt hat, das Verständnis absprechen müssen. (Vgl. über den Mangel der Urteilskraft, Krit. d. r. Vernunft, II. Aufl., S. 172 f.)

1. Einleitung.

Was den Anfänger in der Philosophie am meisten zu interessieren pflegt, und woran er in erster Linie bei dem Namen der Philosophie denkt, das ist die Frage nach dem, „was die Welt im Innersten zusammenhält“, die Frage der metaphysischen Probleme, zu denen auch die Probleme: „Gott“, „Unsterblichkeit“, „Sittengesetz“ und „sittliche Freiheit“ gehören.

Aber mit diesen Fragen hat es die wahre Philosophie zunächst gar nicht zu tun. Sie will Wissenschaft sein, sucht daher die Wahrheit, ohne Rücksicht darauf, was sie finden wird. Sie gehorcht damit dem Fundamentalgebot aller Sittlichkeit, ohne welches die Sittlichkeit selbst zur Lüge werden würde, und das jede wahre Religion selbst an die Pforte ihres Tempels schreiben sollte, dem Gebote: du sollst ebensowenig wie andere dich selbst belügen, ja du sollst sogar den Irrtum mit aller Kraft zu vermeiden streben, daher unentwegt nach dem Wissen suchen. Daher verkündet sie die Wahrheit, wenn sie auch, wie die des Kopernikus, über uns den Himmel und wie die Darwins hinter uns das Paradies wegreißen sollte. Aber sie schafft auch letzten Endes ein Fundament für die Sittlichkeit und einen Raum für einen durch das Sittengesetz sanktionierten Glauben, den keine Wissenschaft hinwegreißen kann — allerdings nicht für einen Wunderglauben, sondern für einen Vernunftglauben, der dem Sittengebot der Wahrheit Genüge tut.

Ich habe Ihnen damit schon jetzt eine Perspektive in die letzten Ergebnisse der Philosophie gegeben. Aber ehe sie zu diesem Ende vordringt, hat sie einen mühseligen Weg zu machen. Dieser Weg geht über einen bisher niemals begangenen, „durch Sinnlichkeit verwachsenen Fußsteig“ (Kant) hinweg. Er führt zu der hellen, klaren und für den Wanderer anfänglich frostigen Region der Vernunft hinauf.

Der Ausgangspunkt dieser Wanderung ist die Natur, das „fruchtbare Feld der Erfahrung". Wenn wir Wahrheit suchen, müssen wir von dem ausgehen, was wir als wirklich erkennen, was für uns als wirklich gilt. Die Wirklichkeit ist der feste Standpunkt, von welchem aus wir den Irrtum allein erkennen können; so wie wir die Grade der Temperatur nicht messen könnten ohne den Nullpunkt auf der Skala des Thermometers, so würden wir Wahrheit und Irrtum nicht scheiden können ohne den festen Standpunkt, den uns die Wirklichkeit der Natur gibt. Aber die Philosophie bleibt bei der Natur nicht stehen. Sie erstrebt eine Höhe, von der sie die Natur ganz unter sich sieht, sie strebt, ihr innerstes Wesen zu ergründen; von dort aus strebt sie weiter über die Natur hinaus, sie fragt, ob die Natur das All in sich fasse, oder ob sie nur einen Teil, den uns erkennbaren Teil des Alls bilde.

So sucht sie von der Natur (der Physis) zur Metaphysik, zu demjenigen zu gelangen, das über die Natur hinausliegt, oder das ihr verborgen zugrunde liegt. Sie nimmt nicht von vornherein an, daß es so etwas gibt, aber sie untersucht, ob es so etwas geben könne, ob eine Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, und bei Bejahung, wie sie beschaffen sein müsse oder solle. So läuft ihr Weg von der Physik zur Metaphysik. Auf der Grenze zwischen beiden trifft sie die Ethik, das Sittengesetz, an, und jetzt haben wir ihre drei Aufgaben vor uns, die Kant in aller Einfachheit so formuliert: Physis: „Was können wir wissen?" Ethik: „Was sollen wir tun?" Metaphysik: „Was dürfen wir hoffen?"

Vor Kant haben zwar die Philosophen schon eine große Menge innerer Tatsachen, d. h. Fakta der Vernunft, untersucht und entdeckt (wie Aristoteles die Logik, Plato die Grundzüge der Ethik). Aber sie haben nicht, wie Kant, sich der Gesamtheit aller intellektuellen Erscheinungen bemächtigt, daher auch nur einseitige Erklärungen derselben geben können. Ihre Weltsysteme stützen sich daher nicht, wie es notwendig ist, auf den gesamten Komplex der gegebenen Wirklichkeit. Kant ist der erste und bis jetzt einzige, der den Anspruch erhebt, die Allheit der inneren und äußeren Tatsachen zum Fundament seines Systems gemacht zu haben. Aber Kant, dessen Einfachheit und Bescheidenheit man zu rühmen pflegt, erhebt einen Anspruch, wie er unbescheidener nicht gedacht werden kann. Er behauptet, daß er in seiner

Philosophie eine wahre und vollkommene, gänzlich neue Wissenschaft von der Sicherheit der Geometrie geschaffen habe, daß seine Lehre ewige Wahrheit enthalte, daß sie von Grund aus bewiesen sei, daß, wer sich ihrer bemächtigt habe, sie als wahr einsehen könne. Er sagt, daß vor ihm keine Philosophie als Wissenschaft bestanden habe. Er verkündete sogar: „Nil actum reputans, si quid superesset agendum" („Hier ist entweder alles oder gar nichts geleistet"). Dieser höchst unbescheidene Anspruch Kants wird fast überall bestritten. Aber wir müssen diesem Anspruch wenigstens in einer Hinsicht Rechnung tragen, wenn wir nicht eigene Philosophie machen, sondern dem Philosophen Kant gerecht werden wollen. Das bedeutet: Wir dürfen der Lehre Kants nur Wert beilegen, wenn sie als zweifellose Wahrheit eingesehen werden kann. Das ist es, was Kant selbst verlangt, wenn er sagt: daß gar nichts geleistet sei, wenn nicht alles geleistet ist[1].

Daher dürfen Sie nicht glauben, folglich auch nichts von dem glauben, was ich Ihnen vortrage (das würde dem hier waltenden Gebot der Wahrhaftigkeit widersprechen). Sie müssen zweifeln, bis Ihnen durch eigenes Nachdenken alles klar geworden ist. Wer also das Interesse hat, Philosophie kennenzulernen, wem es Ernst damit ist, der muß selbst denken, er muß produktiv sein, selbst sich die Probleme klar machen und ihre Lösung versuchen. Sie dürfen nicht bloß hören wollen, was die Philosophie lehrt, sondern müssen erkennen wollen, ob, was sie lehrt, wahr oder falsch ist, müssen also selbsttätig werden. Ja, ohne dies können Sie nicht einmal verstehen, was Philosophie lehrt. Sie müssen Ihre Mußestunden verwenden, nicht, um aus Büchern zu lernen, sondern um die Natur und Ihre eigene Vernunft zu befragen, sie zur Rede zu stellen und sie zur Antwort zu nötigen. Der Philosoph trägt jederzeit sein ganzes Rüstzeug bei sich. Eigenes Nachdenken, selbständiges Denken ist sein unentbehrliches Mittel. Die Schriften Kants können nur dienen, Ihnen den Weg zu zeigen und Sie vor Abwegen zu bewahren. Philosophie verträgt so wenig den Glauben, das Schwören auf Autorität, wie die Mathematik. Andererseits müssen Sie sich aber auch hüten, Einwendungen zu erheben und dem Zweifel Raum zu geben, bevor Sie das Ganze übersehen. Vorher ist ein Urteil hier so wenig möglich, wie bezüglich der Lehre des Kopernikus.

[1] Vgl. über den „Schutz des Problems" mein „Erkenntnisproblem". (II. Aufl. Berlin 1919.)

Denn das große Ganze dieses Weltgefüges bildet, wie Kant bemerkt, einen einzigen Organismus, es ist — wie Schopenhauer erläutert — nicht ein Bauwerk. Denn bei diesem trägt das Fundament die übrigen Teile bis zum Dach, aber das Dach trägt nicht das Fundament. Dagegen bei einem Organismus trägt nicht nur der Anfang das Ende, sondern auch das Ende den Anfang. Das Gehirn setzt das Herz in Bewegung, und das Herz nährt das Gehirn. Alle Teile unterstützen sich wechselseitig im Kreislauf.

Daher kann man die Wahrheit dieses Systems nur einsehen, wenn man das Ganze übersieht. Vergleicht man dagegen einzelne Stücke mit der landläufigen Meinung oder andern philosophischen Lehren, so widersprechen sie diesen allerdings. So ist der Materialismus, dem die heutigen Naturforscher vielfach anhängen, nichts als eine philosophische Meinung. Denn die Naturwissenschaft reicht nur so weit wie das Experiment. Es kann aber durch kein Experiment bewiesen werden, daß die Materie der Urgrund alles Seins und aller Kräfte ist. Daher gehört die materialistische Lehre nicht etwa, wie sie sich den Anschein gibt, zur Naturwissenschaft, sondern ist willkürlich auf sie aufgepfropft. Wer nun z. B. von dieser Seite kommend die Lehre Kants hört, wird sofort Einwendungen zur Hand haben. Aber diese Einwendungen stammen nicht aus der Natur der Dinge, sondern aus dem, was man früher gelernt hat, also aus Glauben und Autorität. Solcherlei Einwendungen muß man aber beiseite lassen, bis man das Ganze der philosophischen Lehre übersehen kann. Zwei Gebote gibt es also hier: 1. Du sollst nicht glauben. 2. Du sollst nicht urteilen, bevor du das Ganze übersiehst.

Was muß nun geschehen, damit man sich selbständig philosophisch beschäftigen kann? — Ein Beispiel mag Ihnen das zeigen: Worin besteht die Selbsttätigkeit in Mathematik, im Rechnen? — Offenbar müssen Sie hier zweierlei unterscheiden: Die Aufgabe und die Lösung. Schreiben Sie eine Aufgabe samt der Lösung ab, so sind Sie nicht selbsttätig gewesen. Sie müssen die Aufgabe selbständig lösen. Eine Aufgabe enthält eine Frage. Eine Frage offenbart eine Lücke der Erkenntnis. Eine allgemeine noch ungelöste wissenschaftliche Frage heißt ein Problem. Man muß also, wenn man selbsttätig wirken will, das Problem scharf von der Lösung scheiden, es scharf formulieren und sodann versuchen, es selbsttätig zu lösen. Aber die Sache ist

nicht so einfach, wie bei einer Rechenaufgabe. Denn da wird Ihnen das Problem reinlich geschieden von der Lösung und fertig vorgelegt. Dagegen in ungelösten Fragen der Wissenschaft ist es sogar oft schwierig, zu entdecken, wo ein Problem, eine Lücke unseres Wissens liegt und wie es lautet; oft haben wir nur das dunkle Bewußtsein, daß ein Rätsel uns drückt, aber es wird uns schwer, es in scharfen Begriffen zu erfassen und zu präzisieren. Auch hier gibt es Beispiele aus der Arithmetik. Wenn Sie eine eingekleidete Gleichung auf eine arithmetische Formel bringen wollen, so würde das etwa der Formulierung des Problems entsprechen. Aber eine eingekleidete Gleichung ist klar wie die Sonne, verglichen mit den im Dunkel der Vernunft anfänglich nahezu unbewußt ruhenden metaphysischen Problemen. Hier beginnen die Forscher oft hin und her zu raten, bevor sie auch nur das Problem ans Licht bringen. Ich werde Ihnen bald Beispiele solcher Probleme geben können. Wenn Sie nun eine philosophische Lehre vortragen hören, und Sie prägen sie Ihrem Gedächtnis ein, so verfahren Sie wie ein Schüler, der eine bereits gelöste Rechnungsaufgabe auswendig lernt oder abschreibt. Derjenige aber, der diese Lehre Ihnen vortrug, ohne die Probleme scharf zu präzisieren und sie von der Lösung zu scheiden, der hat entweder gleichfalls abgeschrieben, oder er hat eine Aufgabe gelöst, die er Ihnen nicht mitteilen konnte oder mochte, nämlich die Aufgabe, etwas, das er gerne als wahr angesehen wissen will, z. B. seinen Glauben oder seine Wünsche oder Hoffnungen, die — oft ihm selbst unbewußt — tief in seinem Innern liegen, zu beweisen. Sie werden mich also scharf kontrollieren und bei meinem Vortrag darauf zu achten haben, ob ich das Problem von der Lösung scheide, und vor allem auch, ob ich ein wahres natürliches Problem löse, oder ob ich etwa nur das Problem zu lösen suche, die Wahrheit dessen zu beweisen, wozu ich Sie überreden möchte. Sie können also den falschen Philosophen auch daran erkennen, daß er Ihnen Problem und Lösung durcheinanderlaufen läßt, und auf diese Weise, ohne Ihnen eine deutliche Kritik zu ermöglichen, Sie von der Wahrheit seiner Phantasien zu überreden sucht, statt Ihnen den Weg zu zeigen, auf dem Sie sich selbsttätig Einsicht verschaffen können.

Die oberste pädagogische Maxime der wahren Philosophie ist demnach die Erziehung zum Selbstdenken, zu einer Denktätigkeit, die keine Gründe aus den Büchern, sondern nur aus der Natur und der eigenen

Vernunft entnimmt, also zur Freiheit des Denkens, zu einem Denken, frei von Dogmen und Autorität, von vorgefaßten Urteilen. Wer philosophieren will, muß in schrankenloser Freiheit sich selbst den Weg zur Wahrheit bahnen, gerade als ob der Schöpfer ihn frisch in die Natur hineingestellt hätte, um seine ihm anerschaffene Vernunft frei zu gebrauchen. Diese Vorträge geben Ihnen also nur die Anleitung, wie Sie die Wege zur Wahrheit suchen müssen. So gewiß ich selbst der Wahrheit dessen bin, was ich Ihnen vortrage, betrachten Sie mich dennoch nicht als den Verkünder einer Wahrheit, sondern als jemanden, der Ihnen die Probleme klar und deutlich zeigt und Ihnen einen Weg zeigt, wie diese Probleme bisher gelöst wurden. Ob sie aber richtig gelöst wurden, das müssen Sie am Ende selbst beurteilen.

Damit ist unser Weg vorgezeichnet. Wir sehen nur da Philosophie, wo wahre durch Tatsachen der Vernunft oder der Natur uns aufgedrängte Probleme auftauchen, und wo man solche Probleme zu lösen sucht. Solcher philosophischen Probleme gibt es viele. Aber es gibt nur eine einzige Lösung, die die Gesamtheit aller Probleme umspannt, und sie alle mit einem Schlage löst, nämlich die Kantische. Aus dem Gesagten folgt: Philosophie ist eine rationale oder Vernunftwissenschaft (wie die Mathematik), sie ist keine historische Wissenschaft.

Daher kann sie sich nicht im Sinne der Darwinschen Lehre entwickeln (so wenig wie ein mathematischer Lehrsatz durch Entwickelung allmählich entstehen konnte). Denn der Intellekt fragt: „Wahr oder falsch?" Und Wahrheit ist entweder gar nicht oder mit einem Schlage da. Die Verdrängung des Zweifels, der Unwissenheit, des Irrtums durch die Wahrheit ist Revolution, nicht Evolution, wie Sie an des Kopernikus' Lehre sehen. Zwar haben frühere Philosophen, z. B. Aristoteles, Plato, Descartes, Spinoza, Leibniz im einzelnen Gedanken zutage gebracht, ja Entdeckungen gemacht, die der Erkenntnis der Wahrheit des Ganzen vorausgehen mußten. Aber was von diesen Gedanken und Entdeckungen wahr und falsch ist, können Sie aus der Geschichte der Philosophie nicht lernen. Darüber muß Ihre eigene Urteilskraft (also die Vernunft) entscheiden. In der Geschichte der Philosophie also erlangen wir nur eine ungesichtete Mischung von Wahrheit und Irrtum. Es verhält sich damit genau wie in der Mathematik. Die Geschichte der Mathematik kann uns niemals lehren, daß die gerade Linie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten

ist; diese Einsicht müssen wir vielmehr eben daher nehmen, woher sie einst der erste Begründer der systematischen Mathematik — Euklid — nahm, nämlich aus der Natur der Dinge, die heute dieselbe ist wie damals, also aus unserer eigenen Vernunft und aus der Natur des Raumes.

Wenn ich Ihnen trotzdem einen kurzen geschichtlichen Rückblick gebe, so geschieht es nur, weil die Anknüpfung an ganz bestimmte Entdeckungen auf dem Gebiete der Philosophie die Richtung, die Kants Untersuchungen nehmen mußten, in ein deutliches Licht setzt, und weil Sie durch solche Anknüpfung in den Stand gesetzt werden, sich vor den Fehlgriffen mancher Forscher auf diesem Gebiete zu schützen. Dieser Rückgriff auf die Geschichte ist somit für unsern Zweck durchaus nebensächlich. Ich hätte Ihnen die Probleme, auch ohne ihre Entdecker namhaft zu machen, vortragen können. Sie werden also im Auge behalten, daß es sich hier um einen, allerdings interessanten Seitensatz unseres Vortrages handelt. — Ich mache Sie ausdrücklich hierauf aufmerksam; denn es gibt heute unter den Kantforschern angesehene Gelehrte, die in geradem Gegensatz zu Kant philosophische Wahrheiten oder Wahrscheinlichkeiten aus der Geschichte entnehmen wollen. Das ist eine sonderbare und kaum glaubliche Irrung. Denn aus der Geschichte kann man allenfalls entnehmen, was vor uns ein Mensch (nämlich ein Philosoph) dachte, vorausgesetzt, daß man ihn, was stets zweifelhaft ist, richtig versteht, niemals aber daraus entnehmen, ob das, was er dachte, wahr oder auch nur wahrscheinlich oder möglich ist.

2. Zum Problem des Descartes.

In der Geschichte erging es der Philosophie wie den besonderen Wissenschaften. Es wurden Einzelbeobachtungen in großer Zahl gemacht. Ab und zu traten große Männer auf, die die gewonnenen Resultate zusammenfaßten und neue Gesichtspunkte eröffneten. Die einen richteten den Blick auf das Zentrum, die andern auf die Peripherie der Welt. Ich verstehe aber hier unter dem Zentrum den Brennpunkt, in welchem alle Strahlen der Welt zusammenfließen, den Intellekt des Menschen, die Vernunft. Denn die Welt, mit der wir Menschen es zu tun haben, ist diejenige, die in unserer Seele ihre Einheit findet,

ihre Peripherie aber ist das Mannigfaltige der unendlichen Natur. Die einen suchten also, um die Welt zu erklären, das Rätsel der Seele zu lösen, die andern richteten ihren Blick auf die Natur, um dort den geheimnisvollen Grund ihrer Einheit aufzusuchen. Andere wieder gingen von dem aus, was sie jenseits der Natur zu erkennen glaubten, sie bauten auf religiöser oder mythologischer Grundlage, um von da aus zugleich das praktische, ethische und metaphysische Interesse zu befriedigen.

Die ersten systematischen Ansätze zu einer Weltwissenschaft, die alles umfassen sollte, finden wir bei den Griechen, jenem Volke, das bekanntlich unter den Völkern das repräsentiert, was wir unter den Einzelmenschen als Genie bewundern, jenem Volke, das im Laufe von wenigen Jahrhunderten eine Höhe der Entwicklung erreichte, zu der andere Völker ebensoviele Jahrtausende gebraucht haben mögen. Für den, der die Schwierigkeit künstlerischen Schaffens und wissenschaftlicher Entdeckungen zu würdigen weiß, liegt hier eines der größten und geheimnisvollsten Wunder der Geschichte vor. Denn nicht nur waren die Griechen große Künstler, Erfinder, Entdecker, sondern sie sorgten auch dafür, daß die Resultate ihres Denkens, die Geschichte ihres Wirkens und Leidens auf uns kam.

Noch wunderbarer erscheint es, daß diese Produkte der Genialität eines kleinen Volkes nicht verloren gingen in den wilden Stürmen der Völkerwanderung und jenes religiösen Druckes, der alles, was nicht zur Religion gehörte, als heidnisch verdammte. Wie ein leicht glimmender Funke erhielt sich der Nachlaß dieses bewundernswerten Volkes, um plötzlich, 2000 Jahre später, zur Zeit der Renaissance, zu einem Flammenmeer anzuwachsen.

Die Renaissance stellt sich als eine geistige Revolution dar, die die ganze Kultur in ihren Grundfesten erschütterte und veränderte. Dieser vulkanische Ausbruch äußerte sich in Stößen, die die wissenschaftliche und künstlerische Kultur von Grund aus umgestalteten, und deren gewaltige Folgen heute auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften sichtbar sind.

Aber diese ganze Revolution war zugleich eine Evolution, sie war eine Fortsetzung, eine Weiterentwicklung der griechisch-römischen Kultur. Diese Kultur wirkte aber nicht nur belehrend, sondern, was für uns wesentlich ist, vor allem befreiend. Sie versetzte die Vernunft in den Naturzustand zurück. Denn während man bisher alles von religiösen

Dogmen aus oder doch mit stetiger Rücksicht auf sie beurteilt hatte, wurde nunmehr die Vernunft in jene Freiheit gesetzt, die sich die Griechen durch ihre Mythologie nicht einschränken ließen. Man begann ohne vorgefaßte Meinungen und Urteile zu forschen. Ein großes Beispiel dieser Befreiung der Vernunft bietet die Entdeckung des Kopernikus und ihre Aufnahme, jene Entdeckung, die den von der Religion gelehrten sinnlich wahrnehmbaren Himmel beseitigte, das scheinbar feste Himmelsgewölbe in Dunst auflöste und an seine Stelle den unendlichen Weltenraum mit den Wundern der zahllosen Sonnensysteme setzte.

In diese große Zeit der Befreiung des Urteilsvermögens fallen nun auch die ersten deutlichen bewußten Anfänge, die zu Kants Philosophie hinüberführen. Diese gehört also mit zu den Folgewirkungen der Renaissance. Aber während alle anderen Wirkungen dieses Zeitalters in der Wissenschaft deutlich sichtbar sind, ist die Lehre Kants eine Wirkung, die, in jener Zeit ihren eigentlichen Anfang nehmend, noch fast unsichtbar ist. Kants Lehre stellt eine Revolution in der Philosophie dar, die, in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegt, heute noch als Geheimwissenschaft zu bezeichnen ist. Daß sie noch unbekannt ist, ergibt sich deutlich daraus, daß die Gelehrten über ihren Sinn verschiedener Meinung sind. Daher befindet sich unser Zeitalter bezüglich der Philosophie noch in einem ähnlichen Zustand der Verwirrung (einer überall deutlich sichtbaren Verwirrung), wie die Astronomie zur Zeit nach der Entdeckung des Kopernikus. Auch hier sehen wir, daß man diese Entdeckung nicht verstand, nicht richtig würdigte, daß Männer, die für bedeutend gehalten wurden, sie bezweifelten, daß ein Tycho de Brahe, ein Zeitgenosse Keplers, sie noch zu korrigieren suchte, indem er zwar zugestand, daß die Erde sich um die Sonne bewegte, zugleich aber verlangte, daß man die Sonne um die Erde kreisen lassen müsse. Erst Kepler — der große Nachfolger des Kopernikus — brachte bekanntlich die Anerkennung des Systems zum Durchbruch. Ob es sich mit der Lehre Kants etwa ebenso verhält, ob also auch sie ebenso wahr ist wie die Kopernikanische Lehre[1] und

[1] Kant selbst hat die von ihm begründete „Revolution der Denkungsart" in der II. Vorrede zur Krit. d. r. V. mit der kopernikanischen Umkehrung verglichen. Mein „Revolutionsprinzip Kants" („kopernikanisches Prinzip") behandelt die Kantsche Lehre vom Gesichtspunkt dieses Prinzips aus (erschienen 1902 Herford).

nur bis jetzt noch nicht gründlich erkannt ist, das werden Sie selbst beurteilen müssen. Nachdem wir so das Verhältnis unserer Zeit zu Kant und zur Renaissance kurz gewürdigt haben, wenden wir uns den historisch erkennbaren Ausgangspunkten der für uns neuesten, der Kantschen Philosophie, zu.

Die ersten wissenschaftlichen Ansätze, die der Philosophie Kants zu Grunde liegen, finden wir, wie bemerkt, bei den Griechen. Sie bleiben Keime, die erst nach Jahrhunderten zur Entwickelung kommen.

Aristoteles legte den Grund zur Psychologie, zur Logik und zur scharfen Formulierung der obersten Naturbegriffe (Kategorien). Plato wurde aufmerksam auf gewisse ewige Wahrheiten — vorzugsweise auf Mathematik — und erklärte sich ihr Dasein so, daß er meinte, sie seien der Seele eingeboren. In demselben Sinne machte er Versuche, die Ethik als ewige Wahrheit darzustellen.

Bei Aristoteles und Plato macht sich aber ferner schon die noch dunkle Vorstellung bemerkbar, daß der Weg zur Philosophie durch die Selbsterkenntnis hindurchführt.

Der erste Versuch zur Verdeutlichung dieser Einsicht, zu ihrer wissenschaftlichen Formulierung, geht von dem großen Mathematiker und Physiker Descartes (Cartesius) aus. Er bringt in einer eigentümlichen Form jenes Problem zum deutlichen Bewußtsein, das man späterhin als das Erkenntnisproblem bezeichnete. Aber das Problem ist hier noch ganz allgemein gehalten.

Descartes ist für uns vollkommen charakterisiert durch den Umstand, daß er in der Jesuitenschule erzogen wurde und diese Schule mit dem Urteil verließ, daß er im Grunde nichts Sicheres gelernt habe. Dieser einzige Umstand beweist uns schon, daß wir hier eine gewaltige Kraft vor uns haben, einen Geist von einer Freiheit und Vorurteilslosigkeit, wie wir deren in der Geschichte wenige finden.

Die Descartessche Philosophie beginnt mit dem Zweifel an der Wirklichkeit der Welt.

Ich sagte Ihnen öfter, daß wir überall mit dem Problem beginnen und es deutlich von der Lösung scheiden müssen. Cartesius tat das nicht; er sah offenbar in der Entdeckung des Problems, die uns vorzüglich interessiert, nichts Besonderes. Ihn interessierte es, ob und wie sich sein Problem lösen lasse, und sein Schlußergebnis war: Wenn ich auch das Dasein der ganzen Welt bezweifeln kann, wenn

ich die ganze Welt für Illusion halten kann, eins läßt sich nicht bezweifeln, nämlich, daß ich selbst existiere, denn: „ich denke (die Welt), folglich existiere ich". Ich erwähne diese Lösung beiläufig, denn nicht die Lösung interessiert uns, sondern das Problem ist es, auf das es ankommt. Inwiefern also enthält der Zweifel des Cartesius an der Wirklichkeit der Welt ein Problem? — Die Beantwortung dieser Frage wird uns eine vorläufige Vorstellung vom Charakter der Probleme oder der wissenschaftlichen Fragen geben.

Ein Zweifel an der Wirklichkeit der Welt wird dem unbefangenen Verstand töricht, oder wie er sich vielleicht artiger ausdrücken wird, echt philosophisch erscheinen. Fragt man ihn, ob es denn nicht wunderbar erscheint, daß es auch nur möglich ist, einen solchen Zweifel aufzuwerfen, so wird er sagen, daß so etwas nur einem Philosophen möglich sei. Darin hat er nun allerdings recht; aber es war auch nur einem Astronomen möglich, daran zu zweifeln, daß sich die Sonne um die Erde bewege.

Zweifel und Fragen sind die Bedingung alles Fortschritts. Ohne die Frage suchen wir nicht, ohne den Zweifel berichtigen wir nicht. Der Zweifel ist der Todfeind des Irrtums und sogar des Glaubens, solange er nicht als begründeter, als wahrer Glaube erkannt ist. Frage und Zweifel sind die Vorkämpfer der Wahrheit.

Aber der Zweifel ist auch nur ein Vorkämpfer der Wahrheit, man darf ihn nicht an ihre Stelle setzen. Es gibt Zweifel, die wirklich absurd sind, d. h. es gibt, wie ganz selbstverständlich ist, auch irrige oder sophistische Zweifel, d. h. auch der Zweifel ist der Wahrheitsfrage: Berechtigt oder unberechtigt? unterworfen. Auch der wirkliche und ernsthafte Zweifel an der Wirklichkeit der Welt ist unhaltbar[1].

Aber der Zweifel des Cartesius war kein ernstlicher; er war nur die Form, der Ausdruck für das Problem: „Aus welchen Gründen haben wir die Gewißheit von der Wirklichkeit der Welt? Wodurch beweisen wir diese Gewißheit? Ich gebe zu, daß die Welt wirklich ist, aber ich fordere den Beweis. Wie wollt Ihr Eure Gewißheit begründen? Wie wollt Ihr nachweisen, daß Ihr nicht irrt? Wie also beweisen, daß Ihr nicht vielleicht in allem irrt, was Ihr zu wissen

[1] Vgl. meine „Logik" (Herford 1911) S. 201 f. und „Die Beweisführung in der Kritik d. r. V." T. IV § 1. (Essen 1914.)

glaubt?" Man sieht sofort, daß in dieser Form der Cartesianische Zweifel sich als ein Problem darstellt, und zwar als ein Problem, das auf eine Untersuchung führt, die bis dahin nur hie und da dunkel vorschwebte, nämlich auf die Untersuchung: „Ist unsere Erkenntnis zureichend, die Wahrheit festzustellen? Reicht unser Erkenntnisvermögen hin, uns vor Irrtum zu schützen?"

Wir sehen also, daß der Cartesianische Zweifel das wenn nicht nützlichste, so doch merkwürdigste Problem der neueren Geschichte, ja das neueste aller Probleme, nämlich das Problem der Erkenntnis einleitete und in scharfes Licht stellte.

Auch Plato behandelt Einzelprobleme der Erkenntnis, auch Aristoteles behandelt und löst dergleichen Probleme. Aber von Cartesius wird zum erstenmal der ganze Horizont der Erkenntnis mit vollem Bewußtsein und in scharfer Beleuchtung zum Problem gemacht. Untersuchung des gesamten Erkenntnisvermögens ist die Tendenz seines Zweifels. Ein Vergleich setzt den Unterschied ins Licht. Anfänglich wird man sich darauf beschränkt haben, den regelmäßigen Lauf der Sonne und des Mondes zu beachten, nach und nach wurden einzelne hervortretende Sterne und Sternbilder in die Forschung einbezogen. Erst nachdem Jahrhunderte über solchen Einzelforschungen vergangen sein mochten, beschäftigte man sich mit dem Problem des ganzen Horizonts, und damit trat erst das Problem der Astronomie in scharfes Licht. Ähnlich hatten Plato und Aristoteles einzelne Erscheinungen im Gebiete der Erkenntniskräfte und der Psychologie beobachtet. Mit Cartesius taucht erst das Problem der gesamten Erkenntnis auf.

3. Das Problem Lockes.

Cartesius zeigte uns also, daß man bis jetzt die Sicherheit unserer Erkenntnis unbesehen vorausgesetzt hatte, daß man nach Beweisen für die Wahrheit unseres Erkennens noch nicht gesucht hatte. Er stellte sich zum erstenmal der Erkenntnis kritisch-zweifelnd gegenüber. Er war so kühn, die Erkenntnis mittelst der eigenen Erkenntnis kritisieren und meistern zu wollen, ein Unternehmen, das auf den ersten Blick fast unmöglich erscheinen will.

Dieser Cartesianische Angriff hatte natürlicherweise die Folge, daß

man jetzt begann, das Erkenntnisvermögen zu untersuchen, daß man die Mittel zu ergründen suchte, durch die wir erkennen, um sodann diese Mittel auf ihre Tauglichkeit zu prüfen. Damit war zu einer neuen Wissenschaft, zur Theorie der Erkenntnis, der erste Grund gelegt. Das aber war überaus wichtig für die Erkenntnis der Welt. Denn man zog nun das Zentrum unserer Welt, den Intellekt, systematisch und methodisch in die Untersuchung des Weltproblems hinein. Man kann nicht sagen, daß die Nachfolger des Cartesius schon ein deutliches Bewußtsein hatten, daß hier ein großes, die ganze Welt umfassendes Problem ans Licht gebracht war. Aber ihren Bemühungen lag doch, wenn auch dunkel, dies Problem zugrunde, und aus diesen Bemühungen entsprangen nun zwei große Unterprobleme oder Teilprobleme, die hauptsächlich den Anstoß zu dem den ganzen Horizont der Erkenntnis umspannenden System Kants gaben.

Es sind zwei Nachfolger des Cartesius, die die Hauptprobleme der Philosophie ans Licht gebracht und die Schwierigkeiten ihrer Lösung durch irrige Lösungsversuche dargelegt haben. Sie heißen Locke und Hume. Der erstere hat das Sensualproblem untersucht, der letztere das Rationalproblem. Aber Hume hat das Rationalproblem nicht nur untersucht, sondern auch entdeckt, während das Sensualproblem mehr an der Oberfläche lag und schon bekannt war, so daß Locke es nicht sowohl entdeckte, als nur den systematischen Versuch seiner Lösung unternahm.

Wir wenden uns zunächst zum Sensualproblem. Indem Locke die Mittel der Erkenntnis untersuchte, kam er in erster Linie zu dem Ergebnis, daß das Mittel zur Erkenntnis der Natur die Sinne, folglich die Empfindungen seien, daß also alle Erkenntnis durch Empfindungen in uns hineingelangt. Diese Theorie ging so weit, daß man erklärte: „Der Verstand ist nichts als eine tabula rasa, eine unbeschriebene Tafel, auf welche die Eindrücke der Sinne eingezeichnet werden. (Nihil est in intellectu, quod non antea fuerat in sensu.) Infolge dieser Theorie schrieb man dem Verstand nur das Vermögen zu, über die durch die Sinne importierten Naturerkenntnisse zu reflektieren und sie durch abstrakte Begriffe in ein System zu bringen. Der Verstand hat darnach keine erkenntnisgründende Kraft, sondern

nur die Kraft, die ihm durch die Sinne überlieferten Erkenntnisse zu sichten, zu ordnen, zu systematisieren[1].

Wir müssen jetzt untersuchen, wie Locke seine Aufgabe löst. Wir werden finden, daß an einer ganz bestimmten Stelle sein Satz: „Alle Erkenntnis entspringt aus Empfindung" vollständig versagt. Wir werden also eine Lücke in der Lockeschen Lösung dieser Aufgabe finden, und diese Lücke stellt sich uns heute, nachdem wir das Ganze auf Grund des Systems Kants übersehen können, selbst als ein großes Problem dar. Locke also, indem sich zeigte, daß er nicht imstande war, seinen Satz vollständig zu beweisen, hat, ohne sich selbst dessen deutlich bewußt zu werden, ein großes und merkwürdiges Problem aufgedeckt.

Ich will Ihnen die Lockesche Theorie in ihren Grundzügen, soweit sie uns hier interessiert, d. h. soweit sie uns das Problem aufdeckt, kurz zeichnen. Ich zeichne sie aber auf die Art, wie sie die heutige empirische Psychologie und Physiologie darzustellen pflegt. Danach vollzieht sich die Erkenntnis der Natur auf folgende Weise:

I. Die Dinge (also die Naturdinge, die Körper) üben auf unsere Sinne (körperliche Organe unseres Leibes, wie Geruch, Geschmack, Temperatursinn, Auge, Ohr, Tastsinn) einen Einfluß aus.

II. Dieser Einfluß äußert sich in Empfindungen, und diese Empfindungen nehmen wir wahr, sie geben uns teils Bilder dieser Körper, teils Eigenschaften und Wirkungen derselben wieder. Ein Beispiel: Wenn wir mit den Fingern tasten, so haben wir die Empfindung einer Fläche, über die die Finger hinweggleiten. Diese Empfindung nehmen wir wahr und fassen sie als die Oberfläche eines Körpers auf.

III. Nun sagt diese Theorie: Was wir allein wahrnehmen, das sind nicht etwa die Körper selbst, sondern nur unsere Empfindungen.

IV. Folglich erkennen wir die Körper nur, indem wir von unserer Empfindung auf ihr Dasein und ihre Beschaffenheit schließen.

---

[1] Die Theorie ist unter dem Namen der empiristischen Theorie heute noch von fast allen Naturforschern anerkannt. Ihr Prinzip lautet in der heutigen Naturwissenschaft: Alle Erkenntnis entspringt aus der Erfahrung. Hierbei beruhigt man sich. Aber unser Problem ist durch diesen Satz unsichtbar geworden. Denn das Problem lautet ja eben: Woraus entspringt denn die Erfahrung? Welchen Anteil haben die Sinne an ihr und welchen etwa der Verstand?

Daß das, was wir unmittelbar wahrnehmen, nur unsere Empfindungen sind, wird Ihnen wahrscheinlich sofort als selbstverständlich einleuchten. Denn alle Wirkung, die auf uns als erkennende Wesen ausgeübt wird, ist doch Empfindung (oder Gefühl). Durch sie erhalten wir erst die Vorstellung von etwas Neuem, Fremdem. Bevor wir empfinden, ist alles leer in uns, und ohne die Empfindung würde alles leer in uns bleiben.

Sie sehen aber nun auch bald, daß, wenn wir nichts als unsere Empfindungen wahrnehmen, wir die Körper nicht wahrnehmen können. Denn diese müßten sich ja, damit dies möglich wäre, selbst in Empfindungen verwandeln. Körper liegen also danach außerhalb oder jenseits der Empfindung (wenn auch diese durch sie verursacht sein mag), sie sind transsensual.

Hier ist nun die Stelle, wo scharfes Nachdenken not tut, damit Sie die Empfindung nicht verwechseln mit dem, was nicht zu ihr gehört, mit ihrer scheinbaren oder wirklichen Ursache. Denn Ursache und Wirkung sind verschiedene Dinge, wie z. B. der stoßende Körper und die Bewegung des gestoßenen Körpers. Sie müssen sich klar machen, daß die Empfindungen jeder Art ganz ätherische Gebilde sind, die keineswegs der Außenwelt angehören, sondern an uns hängen, gleichsam nur der Seele angehören und für jeden einzelnen besonders existieren. Zwei Personen haben niemals dieselbe Empfindung, sondern höchstens gleiche Empfindungen; ja, ob sie völlig gleich sind, läßt sich niemals feststellen. So haben z. B. verschiedene Personen verschiedene Farbenempfindungen. Beim Farbenblinden tritt das aufs schärfste hervor. Ja bei derselben Person ruft oft derselbe Gegenstand zu verschiedenen Zeiten verschiedene Empfindungen hervor. Eine Person, die aus der Winterkälte in ein mäßig gewärmtes Zimmer eintritt, findet es heiß, kommt sie aber aus dem warmen Bad, so findet sie es kühl. Der gleich starke Schmerz wird intensiver empfunden, wenn Schwächezustände eintreten (z. B. beim Hunger).

Nun machen Sie sich weiter klar, daß auch jene Empfindungen, die uns über die Außenwelt orientieren, wie die Tast- und Lichtempfindung, ganz denselben Charakter haben, daß also auch sie zu unserer Innenwelt gehören. Jeder hat, wenn er einen Körper betastet, seine besondere Druck- und Tastempfindung, ebenso wie jeder z. B. seine besondere Temperaturempfindung hat, die nur von ihm, nicht

von seinem Nachbar gefühlt wird. Die äußere Ursache dieser Tastempfindung, z. B. der Tisch, an dem wir sitzen, ist dieselbe, aber die Oberfläche, die wir durch Tasten wahrnehmen, ist nicht etwa die Oberfläche des Tisches selbst, also nicht ein Teil des Körpers, sondern ein ganz ätherisches Empfindungsgebilde, das Tastgebilde. Daher kommt es, daß auch im Traume Tastvorstellungen auftreten können, durch die wir dann in die Illusion versetzt werden, als ob wir einen Körper vor uns haben, während doch in diesem Falle nur eine gleichartige Empfindung auftritt, die nicht von außen her (durch Körper), sondern durch innere Einwirkung auf den materiellen Sitz der Tastempfindung (das Zentralorgan oder Gehirn) ausgelöst wurde.

Noch wunderbarer ist das Phänomen der Lichtempfindung. Zwar tritt schon das Gebilde der Tastempfindung außerhalb unseres Leibes auf; denn es liegt zwischen dem tastenden Finger und dem betasteten Körper und wird eben aus diesem Grunde vom naiven Verstande mit der Oberfläche des betasteten Körpers identifiziert und verwechselt. Es liegt nicht etwa in der Haut. Dort liegt vielmehr nur die gleichzeitig auftretende Druckempfindung, die wir als Maß für den Widerstand auffassen, den uns der Körper entgegensetzt, und vermöge dessen wir dem Körper die Eigenschaft größerer oder geringerer Härte beilegen.

Dagegen tritt die Lichtempfindung sogar weit jenseits der Grenzen des Leibes (des Auges) auf, so daß wir einen optischen Horizont von gewaltiger Tiefe und Größe wahrnehmen[1]. Und dennoch ist dieser optische Horizont nichts als ein zartes Empfindungsgebilde, das jedes Individuum für sich hat, so daß wir nicht etwa alle dieselbe Sonne und denselben Horizont sehen, sondern jeder seine eigene Sonne und seinen eigenen optischen Horizont. Sonne, Horizont und sämtliche anderen optischen Flächen (sog. Körperflächen) sind also genau so gut bloße Empfindungsgebilde jedes einzelnen Individuums, wie etwa der Schmerz im hohlen Zahne. Das ist nicht etwa bloß eine Lehre Kants, sondern eine von der Naturwissenschaft, der Psychologie, der Physiologie längst erkannte Tatsache, und man gibt sich große Mühe, eine Erklärung dafür zu finden, daß Lichtempfindungen, die doch eigentlich unserem Gehirn und allenfalls dem Sehnerv (der Netzhaut des Auges)

[1] Auch die optische, die sichtbare Fläche (die scheinbare Oberfläche eines Körpers) ist ein optisches Empfindungsgebilde.

angehören, außerhalb des Auges wahrgenommen werden (Theorie der exzentrischen Empfindung)[1].

Daher müssen Sie sich auch hier hüten, die Lichtgebilde mit den Oberflächen der Körper zu verwechseln, mit denen sie zusammenzufallen scheinen. Denn in Wirklichkeit fallen sie gar nicht mit ihnen zusammen.

So tritt z. B. das blaue Himmelsgewölbe, das Sie nur als Ihr eigenes Empfindungsgebilde wahrnehmen, gar nicht einmal als Oberfläche eines Körpers auf. Denn es befindet sich dort, wo wir es wahrnehmen, ja gar kein gewölbter Körper. Ferner fällt das Gebilde der Sonne, die an jenem Gewölbe auftritt, gar nicht örtlich mit dem Sonnenkörper zusammen; denn sonst müßten wir es ja in der ungeheuren Größe des Sonnenkörpers selbst empfinden. Am deutlichsten sehen Sie aber die Verschiedenheit von Körperfläche und Lichtempfindung da, wo beide gänzlich auseinanderfallen, nämlich im Spiegel (oder Mikroskop). Denn das Lichtgebilde im Spiegel liegt ja an einer ganz anderen Stelle als der Körper, dessen Gestalt es wiedergibt, kann also gar nicht mit der Oberfläche eines Körpers identifiziert werden. Zwar hat die Gestalt dieses Bildes vollkommene Ähnlichkeit mit der Oberfläche des Körpers, der sich spiegelt, weil die die Lichtempfindung auslösenden Ätherwellen von diesem Körper ausgingen und dann vom Spiegel reflektiert wurden. Der Körper ist also allerdings die mitwirkende und formgebende Ursache dieses optischen Empfindungsgebildes; aber dieses Gebilde selbst ist auch eben nur eine Wirkung des reflektierenden Körpers, und eben darum, weil es nur die Wirkung ist, darf es in keiner Hinsicht mit der Ursache, dem Körper (das Huhn nicht mit dem Ei), daher auch nicht mit dessen Oberfläche identifiziert und verwechselt werden. Ebenso also wie das Spiegelbild ist auch jenes optische Bild, das in der Richtung des Körpers selbst gesehen wird (das sogenannte reale Bild), z. B. das sichtbare Wandbild oder das sichtbare Wegebild nur die Wirkung des reflektierenden Körpers (Wand und Weg), nicht aber mit der Oberfläche dieser Körper identisch.

[1] Diese Theorie behandle ich in meinem Fundament (Leipzig 1899) und im „Erkenntnisproblem" (II. Aufl., Berlin 1919), ferner ausführlich in der Abhandlung: „Das Problem der exzentrischen Empfindung und seine Lösung" (II. Aufl., Berlin 1918). Diese Arbeit gibt eine besonders deutliche Vorstellung der numerischen Verschiedenheit von Empfindungsgebilde und Körperwelt.

Wir haben uns nur gewöhnt, Gesichtsbild und Körperfläche als ein und dasselbe anzusehen. Daher sagen wir: „Ich sehe einen Tisch", während ich wirklich nur ein Empfindungsgebilde wahrnehme, an dessen Farbe und Gestalt der Tisch als mitwirkende Ursache, und zwar als form- und farbegebend, beteiligt ist. Wir haben eben von Jugend auf eine solche Virtuosität erlangt, durch das Mittel der Lichtgebilde die Körper zu erkennen, daß wir in die Vorstellung verfielen, diese Lichtgebilde seien selbst nichts als sichtbare Oberflächen der Körper. Man sieht aber beim operierten Blindgeborenen, daß er Zeit gebraucht, um sich in der Welt des Lichtes zu orientieren und allmählich die Lichtgebilde als Repräsentanten von Körpern aufzufassen. Aus jener Verwechslung von Lichtempfindung und Körper entspringt auch die naive Vorstellung, daß in der Ferne die Körper kleiner erscheinen als in der Nähe. Aber das ist unmöglich; ein Körper kann niemals kleiner erscheinen, als er ist, das wäre ein widernatürliches Wunder. Nicht der Körper erscheint kleiner, wenn wir uns von ihm entfernen, sondern seine optische Wirkung, das Empfindungsgebilde, das in uns hervorgerufen wird und ein von dem Körper verschiedenes Phänomen, gleichsam eine optische Kulisse ist, fällt wirklich kleiner aus, wenn wir uns von ihm entfernen, und zwar nach nachweisbaren physikalischen und physiologischen Gesetzen. Die Ursache (der Körper) bleibt dieselbe, die Wirkung dagegen (das optische Gebilde) verändert sich bei der Annäherung oder Entfernung. Körper und Lichtgebilde sind so verschieden wie das Gewehr und die abgeschossene Kugel. Das optische Gebilde liegt zwischen dem Körper und unserem Auge, so daß es den Körper gleichsam verdeckt.

Sie nehmen also mit Ihren Augen niemals die Körperwelt selbst wahr, sondern ein gewaltiges und wunderbares Empfindungsgebilde, ein System optischer Kulissen (nach Art der Fata morgana), das wir aber allerdings zur Erkenntnis der Körper deswegen benutzen können, weil es in der Regel gesetzmäßig die Gestalt und Lage der Körper wiedergibt, und zwar nicht etwa kongruent, sondern nur proportional wiedergibt, so daß entfernte Körper durch diese von ihnen verschiedenen Gebilde kleiner dargestellt werden als nahe, alles nach festen mathematischen Proportionen.

Diesen einen Gedanken, den ich in den verschiedensten Wendungen darstellte, den Gedanken von der numerischen Verschiedenheit aller

Empfindungserscheinungen von den Körperflächen muß man sich ganz lebendig machen, man muß ihn nicht nur logisch einsehen, sondern sinnlich fühlen. Man muß es sehen, daß das optische Gebilde: die Sonne, die Sie wahrnehmen, sich von der Sonne selbst so unterscheidet, wie ein Ding vom andern, daß sie so wenig eins sind wie Donner und Blitz, oder wie das auf die Leinwand geworfene Bild mit dem Bilde, das in die Camera obscura geschoben, es hervorruft. Das reale optische Bild des Horizonts, das Sie vor sich sehen, ist aus demselben zarten Material gewebt wie das Gebilde der Träume, wie das Spiegelbild, es ist mit den Körpern, die es erkennbar macht, weder eins noch fällt es mit ihrer Oberfläche zusammen, es ist eine aus Ihrem Zentralorgane hervorbrechende Phantasmagorie, die aber im Wachen, wenn wir richtig urteilen, die Proportionen der Körper wiedergibt. Eben deswegen werden wir durch sie getäuscht, wenn Ausnahmen von der Regel (z. B. im Traum und im Spiegel) auftreten.

Noch deutlicher wird Ihnen vielleicht die Sache durch folgende Erwägung: Empfindungen können bekanntlich nur entstehen, wenn das Gehirn beeinflußt wird. Ohne dies zentrale Organ ist eine Empfindung (oder ein Gefühl) unmöglich, ja sie entsteht erst durch die Funktion dieses Organs. Auch die Lichtempfindung ist somit das Produkt des durch die Vermittelung des Auges beeinflußten Zentralorgans. Das, was von außen her auf dieses Organ einwirkt, d. h. die äußere Ursache der Empfindung, ist keineswegs Licht, sondern eine in das Auge hineinfallende, den Sehnerv treffende gänzlich lichtlose Molekularbewegung des Äthers. Dieser unsichtbare Molekularstrom führt also gegen den Sehnerv und damit gegen das Gehirn einen Stoß. Vergleichen Sie diesen Stoß mit dem Anschlagen eines Klöppels an eine Glocke. So wie die Schallwellen nicht dem stoßenden Klöppel angehören, sondern allein von der schwingenden Glocke ausgehen und erst durch ihr Erzittern ins Dasein treten, mit dem Klöppel und seinem Stoße aber gar keine Ähnlichkeit haben, so geht von dem durch den Äther erschütterten Zentralorgan ein Strom aus, der allein ihm angehört und durch dieses Organ allererst ins Dasein gerufen wurde. Diese Ausströmung des Gehirns ist es aber, die wir als unsere Lichtempfindung, als den optischen Raum — in weiter Ferne begrenzt durch optische Flächen, z. B. die Sonnenscheibe und den Horizont — wahrnehmen. Die ganze Welt des Lichtes ist also eine gewaltige,

von unserm Gehirn ausströmende Phantasmagorie, die sich nur dadurch von einem — gleichfalls vom Gehirn erzeugten — Traum- und Phantasiegebilde unterscheidet, daß sie gesetzmäßig die Gestalten der Körper in festen mathematischen Proportionen wiedergibt, daher als Mittel der Erkenntnis derselben verwendbar ist[1].

Und jetzt sehen Sie zurück auf Lockes Theorie. Er sagt, daß wir unmittelbar nur unsere Empfindungen, also die uns angehörigen Licht- und Tastempfindungen erkennen. Stellen Sie sich also vor, Sie hätten bis jetzt noch keine Körper erkannt, sondern Sie kännten nur Ihre eigenen Empfindungen: die Tast- und Lichtgebilde. Dann ist es ganz offenbar, daß der Körper, der ein von diesen Empfindungen verschiedenes Ding ist, gleichsam hinter jenen Empfindungen liegt und sozusagen von ihnen verdeckt wird.

Wie, so lautet jetzt unser Problem, gelangen wir von unseren Empfindungen zur Erkenntnis der dahinter liegenden Körper? Sie begreifen jetzt hoffentlich, wie schwer dieses Problem zu lösen ist. — Hier haben Sie nun das, was uns an der Theorie des Sensualismus interessiert, nämlich ein neues Sonderproblem der Erkenntnis. Es lautet:

Wie erkennen wir Körper? Mit welchen Mitteln erreichen wir sie, da doch alle Erkenntnis auf Empfindung beruht, der Körper selbst aber keineswegs eine Empfindung ist, sondern geradezu außerhalb ihrer liegt, d. h. transsensual ist.

Die Aufdeckung *dieses* Problems ist somit die wichtige Folge, die aus der Lockeschen Theorie entsprang.

Diese Theorie versucht nun aber, wie schon bemerkt, das Problem das sie entdeckte, auch zu lösen. Aber die Lösung ist fehlerhaft. Wir wollen sie jetzt näher ins Auge fassen, jedoch dabei stets eingedenk bleiben, daß der Sensualismus, obwohl er das Problem nicht löste, doch das Verdienst hat, das Problem *entdeckt* zu haben.

Bevor ich indessen auf die Lösung des Problems eingehe, erinnere ich jetzt, da wir zum ersten Male ein spezifisches Problem vor uns haben, an das, was ich früher betonte: daß es für den Forscher vor allem notwendig sei, das Problem klarzustellen und es von der

[1] Dieses Verhältnis der Empfindungen zur Körperwelt gibt uns zugleich eine sinnliche Analogie des Verhältnisses der Körper als *Erscheinungen* zu den *Dingen an sich*, ein intelligibeles Verhältnis, das weiterhin erörtert werden wird.

Lösung scharf zu scheiden. Eine Lösung kann falsch, daher wertlos sein, dagegen ein wahres Problem, ein Problem, das die Natur selbst uns aufgibt, hat stets einen unschätzbaren Wert.

Es kann vielleicht in Zukunft gelöst werden, und diese Lösung kann unzählige, vielleicht unheilvolle Irrtümer zerstören und die Kultur in neue Wege leiten[1]. Daher ist die Entdeckung eines Problems eine Tat. Dieses Problem ist aber nun nicht ein Problem Lockes oder Kants, sondern ein solches, das die Natur selbst uns aufgibt. Vergleichen Sie es einmal mit den sog. metaphysischen Problemen: z. B. „Existiert ein Gott?" „Ist die Seele unsterblich?" d. h. mit Problemen, mit denen sich die Philosophen, die von der Religion ausgehen oder zu ihr gelangen wollen, befassen.

Ja! Wie will man feststellen, ob wir die Existenz eines Urgrundes alles Geschehens erkennen können, d. h. ob wir übernatürliche Erkenntnis haben, wenn wir nicht einmal feststellen konnten, was uns das nächste ist, nicht einmal mit Sicherheit feststellen können, auf welche Art wir zur Erkenntnis der Körper gelangen. Das ist ein Problem, das uns die wundervolle Gegenwart der Natur selbst aufgibt, und wenn wir mit diesem Rätsel, mit dem greifbaren, nicht fertig werden, so mögen wir es nur getrost aufgeben, uns am Übernatürlichen, Ungreifbaren zu versuchen.

Hier also können auch Sie einsetzen. Denken Sie einmal nach, ob Sie die Frage lösen können: Wie erkennen wir Körper, die doch jenseits der Empfindungen liegen? Versuchen Sie die Lösung; finden Sie ruhig eine Lösung, aber machen Sie sich nicht abhängig von Lockes falscher Lösung. Der Versuch wird Sie mehr fördern als das eindringlichste Studium philosophischer Schriften, d. h. fremder Meinungen. Lesen heißt — nach Schopenhauer — mit anderer Leute Köpfen denken; also denken Sie mit dem eigenen, wenn Sie Philosophie treiben wollen. Das ist in der Philosophie so notwendig wie in der Mathematik.

Ich gehe nun zur Kritik des sensualistischen Lösungsversuches über. Das Mittel, durch das der Sensualismus und auch heute noch der Empirismus das Problem zu lösen sucht, ist — wider sein eigenes Prinzip — merkwürdigerweise nicht ein sensuales, sondern ein intellek-

[1] Vgl. zu diesem Thema mein „Erkenntnisproblem" (II. Aufl., Berlin 1919) eine gemeinverständliche humoristisch-satirische Darstellung.

tuelles Mittel, nämlich die Schlußfolgerung. Er sagt nämlich: Ich schließe von meiner Empfindung, z. B. von der Tastempfindung und der Empfindung des Widerstandes auf deren Ursache und damit auf die Existenz des dahinter liegenden Körpers. Ich glaube, daß auch Ihnen dieser Lösungsversuch von vornherein bedenklich vorkommen wird. Sie werden insgeheim einen logischen Widerstand in sich finden, wenn Sie denken sollen, daß Sie einen Körper nicht unmittelbar erkennen, sondern nur auf ihn schließen sollen. Daß Sie z. B. ein Stück Brot, das Sie essen, eine Zigarre, die Sie rauchen, das Bett, in welchem Sie ruhen, ja, Ihren eigenen Leib nur durch Schlußfolgerungen erkennen sollen, wird Ihnen sehr bedenklich erscheinen. Der heutige sensualistische Naturforscher, der auf diesem Standpunkt steht, wird Ihnen nicht wie ein Naturforscher vorkommen, sondern wie ein Philosoph. Und er ist auch ein Philosoph, denn er treibt hier gar keine durch Experimente beweisbare Naturwissenschaft, sondern Philosophie. Sobald man nämlich einsieht, was eine Schlußfolgerung eigentlich bedeutet, sieht man, daß man die Erkenntnis der Körper nicht auf Schlußfolgerungen gründen kann, daß also hierdurch unser Problem nicht lösbar ist.

Wir können nämlich durch den Schluß niemals etwas bis dahin ganz und gar Unbekanntes erkennen: Schließe ich z. B.: „Ich höre einen Knall, folglich ist in der Nähe eine Explosion erfolgt", so war dieser Schluß — der übrigens falsch sein kann — nur dadurch möglich, daß ich früher schon unmittelbar sowohl die Ursache (eine Explosion) wie die Wirkung (die Schallempfindung) beobachtet hatte. Hätte ich dagegen niemals eine Explosion (die Ursache) gekannt, so hätte ich aus dem Schall auch niemals auf sie schließen können. Höre ich Klavierspielen, so würde ich niemals auf das Klavier als die Ursache schließen können, wenn mir nicht auch das Klavier schon unmittelbar bekannt gewesen wäre. Ein Kausalschluß setzt also voraus, daß mir sowohl die Wirkung wie die Ursache und außerdem das Gesetz ihres Zusammenhangs zuvor schon unmittelbar bekannt wurden, damit ich später von der gleichen Wirkung auf die gleiche Ursache schließen kann. Will ich daher von einer Empfindung auf einen Körper schließen, so mußte ich zuvor schon einmal einen Körper unmittelbar erkannt haben.

Nach der Theorie der Sensualisten dagegen soll ich eine unerkennbare Ursache (den Körper) aus der bekannten Wirkung (der Empfindung) durch Schluß erkennen. Der Sensualist hat somit den gewöhnlichen

Erfahrungsschluß verwertet, um ihn ganz falsch, nämlich als einen Schluß, der **über** alle Erfahrungen hinausgeht, also als transzendenten Schluß, zu verwenden.

Mit demselben Recht kann man aus den Freuden der Welt auf Gott als die unerkennbare Ursache und aus den Leiden der Welt auf den Teufel schließen, und die Theologie wäre nach dem Prinzip des Sensualisten zur Wissenschaft erhoben. Noch deutlicher tritt die Verkehrtheit dieser Lösung hervor, wenn Sie die Konsequenz erwägen. Die Empfindung soll nämlich dadurch entstehen, daß ein Körper der Außenwelt auf unseren eigenen Körper, d. h. den Leib wirkt. Aber wie erkennen wir denn nun unseren eigenen Leib, der doch gleichfalls nur ein Körper ist, nach dieser Theorie? — Gleichfalls nur durch Empfindung und durch eine Schlußfolgerung von der Empfindung auf die Ursache. Unser eigener Leib ist also gleichfalls nur durch Schlußfolgerung bekannt, und ob wir richtig schließen, bleibt ewig zweifelhaft, da wir die Ursache, auf deren Existenz wir schließen, ja niemals **selbst** kennenlernten, so daß unser eigener Leib samt unseren Sinnesorganen nur eine Idee von uns sein würde. Betrachten wir nun die Theorie in kurzer logischer Fassung, so springen ihre Fehler noch deutlicher hervor; sie lautet in einer Fassung, die ihre Fehler zutage bringt:

1. Körper sind nicht unmittelbar, sondern nur durch Schluß erkennbar.

2. Nun ist aber, wie wir sahen, der Schluß auf eine nicht unmittelbar erkennbare Ursache stets zweifelhaft.

3. Folglich ist die Existenz der Körper zweifelhaft.

4. Nun behauptete aber der Sensualismus zuerst, daß unsere Empfindungen die Wirkungen von Körpern der Außenwelt sind.

5. Er nimmt also im Anfang des Systems das Dasein der Körper als gewiß an, und indem er dann diese Gewißheit auf einen bloßen Schluß gründet, muß er am Ende seines Systems gestehen, daß das Dasein der Körper ungewiß ist, d. h. der Sensualismus läuft auf einen zutage liegenden Widerspruch hinaus. Bemerken Sie also wohl: daß der Sensualist die Existenz der Körper als gewiß annimmt, ist gar kein Fehler, das tun wir auch, sondern der Fehler liegt darin, daß er die Erkenntnis der Körper so zustande kommen läßt, also so erklärt, daß die anfangs angenommene Gewißheit ihrer Existenz

zweifelhaft wird, daß er somit den Beweis der Gewißheit, den er führen muß, verfehlt. Eben damit wird aber die Lösung des Problems verfehlt. Denn das Problem verlangt eben gerade eine Erklärung dafür, wie wir zur Gewißheit der Existenz der Körper gelangen.

Es wird gut sein, wenn wir die Natur der Fehler des Sensualismus kurz ins Auge fassen; denn diese Fehler haben ein allgemeines Interesse; wir ersehen nämlich daraus, welchen Fehlern wir bei Lösung des Erkenntnisproblems verfallen können, daher welchen Fehlern wir aus dem Wege gehen müssen. Betrachten Sie diese Fehler als Klippen, an denen der Forscher scheitert, und suchen Sie sie zu vermeiden.

Zuerst bemerkten wir, daß der Sensualismus sich durch Tatsachen nicht beirren ließ. Das sichere Bewußtsein der unmittelbaren Erkenntnis der Körper ist nämlich Tatsache, und zwar derart, daß wir die Körper kennenlernen, bevor wir noch auf unsere Empfindungen achten.

Erster Fehler: Der Sensualismus verwischte und ignorierte somit eine Tatsache. Mindestens führt er nicht den Beweis, daß eine unmittelbare Körpererkenntnis unmöglich ist. Dies aber wäre gegenüber der Tatsache des Bewußtseins notwendig gewesen. Nun sind aber Tatsachen gerade Mittel zur Lösung eines Problems. Der Sensualist ignoriert also ohne jeden Beweis genau diejenige Tatsache (Körpererkenntnis), deren Erklärung den Inhalt des Problems ausmacht, d. h. er zerstört das Problem selbst durch eine Scheinlösung.

Zweiter Fehler: Er verfiel, wie ich Ihnen oben zeigte, in einen Widerspruch.

Welche Bedeutung dieser zweite Fehler hat, erkennt man bald, wenn man sich das Wesen des Widerspruchs klar macht: Ein Widerspruch, z. B.: „Ein gelehrter Mann ist nicht gelehrt", besteht darin, daß man eben das, was man bejaht, verneint. Bejahung und Verneinung heben sich gegenseitig auf, also besagt ein Widerspruch, daß ich gar nichts behauptet habe, d. h. daß ich etwas behauptet habe, ohne etwas zu behaupten[1]. Angewandt auf den Sensualismus: Der Sensualismus erklärt im ersten Teil seines Systems: „Die Wirklichkeit

[1] Widersprüche kommen niemals (wie einige Gelehrte fabelhafterweise meinen) in der Natur oder Welt, sondern nur im Denken vor; sie bestehen in Behauptungen (Urteilen), die sich gegenseitig aufheben dadurch, daß ebendasselbe bejaht und zugleich verneint wird. In der Natur gibt es einen Widerstreit, aber keinen Widerspruch.

der Körper ist gewiß"; im zweiten Teile: „Sie ist nicht gewiß." Bejahung und Verneinung der Gewißheit heben sich gegenseitig auf, folglich hat er gar nichts gesagt, und sich nicht klar gemacht, daß sein System an einem offenbaren Widerspruch litt.

Der zweite Fehler also, an dem der Sensualismus scheitert, ist die Klippe des Widerspruchs.

Ein dritter Fehler des Sensualismus ist der, daß er die Schlußfolgerung zu einer Erkenntnis gebraucht, zu der sie kein taugliches Mittel ist. Dabei bedient er sich aber noch gar des Kausalschlusses, d. h. des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache, obwohl das Kausalgesetz selbst, wie sich später zeigen wird, ein Problem ist und des Beweises bedarf.

Was können wir nun aus diesem verfehlten Lösungsversuch lernen? Wir lernen daraus eine der notwendigsten Voraussetzungen zur Lösung des Erkenntnisproblems kennen. Soviel ist nämlich von vornherein sicher, daß wir auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie ein Mittel entbehren müssen, auf welchem die Naturwissenschaft beruht, nämlich das des materiellen Experiments. Wir können also niemals durch materielles Experiment feststellen, ob durch unsere Erkenntnismittel eine sichere Erkenntnis zustande kommt. Denn ein Experiment ist ja selbst nichts als eine Erfahrung, und ob ein Experiment uns Wahrheit gibt, hängt eben selbst von der Frage ab, ob unsere Erkenntnis Wahrheit zu wirken vermag. Daher gibt es für die Erkenntnistheorie nur zwei Kriterien und Wegweiser:

1. Ein negatives: Man darf sich nicht widersprechen; denn, wie schon bemerkt, wer sich widerspricht, sagt überhaupt nichts. Der Widerspruch ist der sicherste Beweis, daß wir das, was wir zu erkennen suchten, verfehlten.

2. Ein positives Kriterium: Eine wahre Erkenntnistheorie setzt voraus: 1. daß diese Theorie mit sämtlichen Tatsachen sowohl der Natur wie der Vernunft vollständig übereinstimmt, 2. daß man einsehen kann, daß die Möglichkeit einer zweiten Theorie, in der gleichfalls diese Übereinstimmung stattfindet, ausgeschlossen ist. Kurz, die wahre Theorie muß als die einzige Möglichkeit einer natürlichen Erklärung aller Erkenntnisphänomene erkennbar sein. Die einzige Möglichkeit ist die Notwendigkeit.

Es verhält sich damit ähnlich wie mit dem Kopernikanischen System: Um es zu entdecken, konnte man sich nicht des Experimentes bedienen; man konnte keinen Standpunkt außerhalb der Erde und der Sonne einnehmen, um festzustellen, ob sich die Erde um sich selbst und um die Sonne oder die Sonne sich um die Erde bewegt. Man mußte also nach einer Erklärung suchen, die mit sämtlichen Bewegungserscheinungen übereinstimmte, und diese Erklärung fanden Kopernikus, Kepler und Newton. Ebenso verhält es sich mit dem Horizont der Erkenntnis. Wir haben keinen Standpunkt außerhalb dieses Horizonts. Folglich bedürfen wir einer Theorie, die mit sämtlichen Phänomenen der Erkenntnis übereinstimmt und als die einzig mögliche erkennbar ist.

Die Erkenntnistheorie experimentiert demnach zwar gleichfalls, aber sie bedient sich nicht des materiellen, sondern des Gedankenexperiments, wie Kant dies auch in der 2. Vorrede zur Kritik stark betont.

3. Endlich können wir noch eine disziplinarische Vorschrift hinzufügen: Bevor wir uns nämlich zur Lösung des Erkenntnisproblems eines Erkenntnismittels, z. B. wie der Sensualist der Schlußfolgerung, bedienen, müssen wir untersuchen, ob es auch tauglich ist, die gesuchte Erkenntnis zu vermitteln, d. h. wir müssen an unseren eigenen Erkenntnisfunktionen Kritik üben, wir müssen sie einer transzendentalen Untersuchung unterziehen, bevor wir sie gebrauchen. Alle drei Erfordernisse finden Sie in der Kritik der reinen Vernunft vereinigt.

Damit nun aber eine so gestaltete Lösung unseres Problems möglich wurde, mußte zunächst ein zweites höchst wunderbares Erkenntnisphänomen aufgedeckt werden. Dieses Phänomen steckt in dem zweiten großen Grundproblem, im Problem Humes.

4. Das Problem Humes. Der Apriorismus.

Man kann das Sensualproblem als das peripherische Problem bezeichnen. Denn es betrifft die Frage der Objekte der Erkenntnis: der Natur, der Körperwelt. Das Problem, das nunmehr auftritt, ist das zentrale Problem, ein Problem des Inneren, des Intellekts; es trifft eine innere Vorstellung, die uns als ewige Wahrheit erscheint.

Der Entdecker dieses Problems war Hume. Auch hier scheiden wir das Problem von der Lösung. Die Entdeckung des Problems war eine

der größten Geistestaten in der Philosophie; dagegen die Lösung, die Hume diesem Problem gab, war, wie wir sehen werden, irrig.

Indessen ging es dieser Entdeckung wie so vielen anderen wissenschaftlichen Großtaten. Niemand merkte, daß hier etwas Entscheidendes geschehen war. (Noch heute bestreitet ein angesehener Kantforscher [der Begründer einer Schule] den Wert dieser Entdeckung[1].) Man darf ruhig sagen: Niemand außer einem einzigen würde bemerkt haben, daß hier ein neues Gestirn am Horizont der Erkenntnis entdeckt wurde. Dieser einzige war Kant. Ich werde mich jetzt bemühen, Ihnen dieses Zentralproblem verständlich zu machen:

Es ist eine sehr erklärliche Tatsache, daß wir auf das zuletzt aufmerksam werden, was uns am selbstverständlichsten ist. Wir atmen, ohne uns dieser Tätigkeit bewußt zu werden; wenn wir gehen, führen wir die kompliziertesten Muskelbewegungen aus. Der ganze Organismus der Muskeln wird in Bewegung gesetzt, um uns im Gleichgewicht zu erhalten. Wir werfen schon als Kinder den Stein auf das Ziel, die gerade Linie der Blickrichtung benutzend, setzen also als selbstverständlich den mathematischen Satz voraus, daß die Gerade die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten ist. Wir setzen als selbstverständlich ebenso voraus, daß der geworfene Stein nicht mitten in der Bewegung von selbst innehalten, sondern in der Wurfrichtung weiterfliegen werde, antizipieren also das Trägheitsgesetz. Wir machen praktisch von unzähligen Naturregeln Gebrauch, ohne uns dessen bewußt zu werden. Was uns am nächsten liegt, was uns selbstverständlich ist, das bemerken wir kaum; haben wir es aber bemerkt, so verfallen wir immer noch nicht darauf, es als etwas Wunderbares, Ungewöhnliches anzusehen. Aber erst wenn die Verwunderung beginnt, dämmert uns das Problem auf, wie das, was uns selbstverständlich schien, zu erklären sein möchte. Das, was Hume beobachtete, was ihn in Staunen setzte, gehört zu den Vorgängen, die uns so selbstverständlich sind, so nahe liegen, daß wir sie übersehen. Die Ver-

[1] Vgl. meine Abhandlung gegen Cohen (Abschnitt IV), dagegen über die Art, wie Kant selbst die Entdeckung Humes einschätzt, dessen Vorrede zu den Prolegomena. Die Cohensche Auslegung ist eine völlige Verdrehung und Verzerrung der Lehre Kants. Sie hat viele Anhänger. Verschwindet diese Schule nicht, so laufen wir Gefahr, die Lehre Kants zum zweiten Male zu verlieren. Eine ähnliche Gefahr droht von der Friesschen Schule.

wirrung, die Hume durch sein Problem anrichtete, erstreckt sich über die ganze Zeit seit Kant und herrscht im Lager der Naturforscher und der überwiegenden Mehrzahl der philosophierenden Menschheit noch heute.

Was Hume auffiel und in Staunen versetzte, war das Kausalgesetz. Er reflektierte: Ich habe bemerkt, daß, wenn ich einen Stoß auf die Billardkugel führe, die Wirkung eintritt, daß sie sich nach einer festen Regel bewegt. Wie komme ich nun zu der Überzeugung, daß der gleiche Vorgang von Ursache und Wirkung (Stoß und Fortbewegung) sich stets, also gesetzmäßig, auch in alle Zukunft wiederholen wird? Ich habe doch — wenn der Sensualismus recht hat — keine Gewähr, daß das, was ich früher in Erfahrung brachte, sich künftig stets wiederholen wird. Ich kann doch nicht mit Sicherheit in die Zukunft sehen; ich bin doch kein Hellseher. Nur die Erfahrung kann mir sichere Belehrung erteilen, und zwar durch Vermittlung der Sinne. Also kann sie mich nur darüber belehren, was geschieht und geschehen ist, nicht aber über das, was in Zukunft geschehen wird. Nun erstreckt sich aber gerade meine Vorstellung von Ursache und Wirkung auch auf das künftige Geschehen, wie komme ich dazu, diese Vorstellung für eine unbedingt sichere zu halten?

So etwa reflektierte Hume; dies war nach Kants Ausdruck „der Funken, den er anschlug".

Wir können das Problem noch allgemeiner fassen, um uns klar zu werden, wie so ganz selbstverständlich uns die Gewißheit des Kausalgesetzes ist. Worin besteht dieses Gesetz? Ist es nicht etwa, wie heute noch viele Gelehrte glauben, etwas eminent Wissenschaftliches und schwer zu Durchdringendes? Kant war ganz anderer Meinung. Er sagt in den Prolegomena: „Für den gemeinen Verstand bedeutet das Kausalgesetz nichts, als was er jederzeit gedacht hat, wenn ihm eine Fensterscheibe zerbrochen oder ein Hausrat verschwunden ist." Dann nämlich fragt er nach der Ursache des Zerbrechens oder Verschwindens und denkt im ersten Falle an die Straßenjugend, im letzteren an den Dieb. Er geht also von der bestimmten Voraussetzung aus, daß Fensterscheiben nicht von selbst zerbrechen und Hausgeräte nicht plötzlich sich in nichts verwandeln. Die Polizei wäre unmöglich ohne die festeste Überzeugung vom Kausalgesetz, welches lautet: „Jede Veränderung muß ihre gesetzmäßige, sinnenfällige Ursache haben." Ja, die Polizei

darf nicht an übersinnliche Einflüsse glauben, für sie ist das Kausalgesetz eine ewige Wahrheit. Ohne das würde sie nicht nach dem Täter (der Ursache) suchen.

Es gibt heute zahlreiche Philosophen, die an der Gewißheit des Kausalgesetzes zweifeln, weil man es, wie sie meinen, nicht beweisen könne, namentlich unter den Naturforschern. Aber Sie können sicher sein, daß diese Philosophen von ihrem Zweifel keinen Gebrauch machen würden, wenn ihnen der Geldschrank erbrochen ist. Was sie theoretisch und wissenschaftlich bezweifeln, erkennen sie praktisch stets an. Sie meinen offenbar, die stillschweigende (weil praktische) Anerkennung von etwas, das sie bezweifeln, wäre kein Widerspruch. Schon beim Kinde bemerken Sie früh das Suchen nach der Ursache. Die Fragen: „Warum wird es auf einmal dunkel?", „Wer hat meine Puppe zerbrochen?", „Warum gehst du aus?" sind Kausalfragen.

Ist nun diese Gewißheit, daß alles Geschehen eine erkennbare Ursache haben muß, Instinkt oder Vernunft, Erfahrung oder Hellseherei? Ich nenne es hier zunächst, um recht drastisch zu reden: Hellseherei. Denn die steht ja im vollkommenen Gegensatz zu der durch die Sinne vermittelten Erfahrung, weil sie sich auf alle Zukunft und Vergangenheit bezieht, und eben darauf bezieht sich auch das Kausalgesetz. Der Forscher sucht die Vergangenheit zu ermitteln auf Grund der Kausalkette der Begebenheiten, stützt sich also darauf, daß das Kausalgesetz, das „Gesetz der Entwicklung", schon in der entlegensten Vergangenheit gegolten habe; wir setzen ferner voraus, daß in alle Zukunft sich nichts verändern werde ohne Ursache. Ja, selbst die Naturforscher, welche die Gewißheit des Kausalgesetzes bezweifeln, weil sie das Künftige nicht auf die vergangene Erfahrung stützen können — die sog. Positivisten und Empiristen —, behaupten in zwei Fällen die Gewißheit des Kausalgesetzes, nämlich wenn sie behaupten, daß es keine Wunder gebe, und wenn sie die ethische Freiheit und Verantwortlichkeit in Zweifel ziehen. Sie behaupten nämlich, daß Freiheit unmöglich sei, weil schon alle unsere Handlungen im voraus kausal bestimmt seien. Dann also, wenn es gilt, den sog. Determinismus zu beweisen und die sittliche Verantwortlichkeit aufzuheben, glauben auch sie fest an das ihnen sonst zweifelhafte Kausalgesetz. Hier sehen Sie (beiläufig) wieder die Klippe im Meere der Erkenntnistheorie: den Widerspruch. Was für zweifelhaft erklärt wurde, wird an anderer Stelle

für gewiß ausgegeben. Zugleich aber sehen wir, wie das Kausalgesetz einem Gespenste gleich zu riesenhafter Größe anschwillt. Es erhebt sich gegen das, was im Innersten unserer Vernunft lebt, gegen das Bewußtsein der Freiheit und Verantwortlichkeit. Sie sehen: Dieses Problem, das Hume aus dem Dunkel des Bewußtseins hervorzog, ist nicht so harmlos und geringfügig wie es anfangs schien.

Ja noch mehr: Überlegen Sie einmal, wie wir zur übersinnlichen Vorstellung, zur Vorstellung Gottes gelangen. Nicht anders als durch den Begriff der Kausalität. Mit dem Begriff des Urgrundes als der Ursache der Natur reichen wir hinaus über die Natur, über alle Erfahrung. Ohne die Kausalfrage: „Wer hat die Natur geschaffen?" wäre niemals die Vorstellung eines Übersinnlichen möglich gewesen. Selbst das Wunder denken wir durch den Begriff eines übersinnlichen Einflusses, also gleichfalls durch den Begriff einer übersinnlichen Ursache. Diese scheinbar harmlose, kleine, selbstverständliche Frage nach dem Warum war es also, die Hume hervorzog, und jetzt sehen wir sie unter unseren Händen zum Weltproblem anwachsen. Jetzt sehen wir aber auch gleich, wie dieses Zentralproblem, das Rational- oder Vernunftproblem, das peripherische Problem berührt und die ganze Lockesche Sensualtheorie ins Wanken bringt. Diese nämlich konnte nicht einmal mit Sicherheit feststellen, wie wir zur Erkenntnis der Körper, d. h. zum Jenseits der Empfindungen, gelangen. Nun aber sehen wir, wie das Kausalgesetz weit über das Jenseits der Empfindung, weit hinweg über alle Räume und Zeiten hinauszüngelt, ja wie es nach der Meinung der Sensualisten selbst sogar die Erkenntnis der Körper möglich macht; denn die sollen ja dadurch erkannt sein, daß wir sie durch Schlußfolgerung als Ursachen der Empfindungen auffassen. Hier sehen Sie nun wieder, wie der Sensualist sich in einen neuen Widerspruch verwickelt. Denn auf der einen Seite behauptet er, daß wir das Kausalgesetz als Mittel benutzen, um auf das Dasein der Körper zu schließen. Auf der anderen Seite aber erlangen wir nach seiner Meinung die Erkenntnis vom Kausalgesetz erst durch Erfahrung, d. h. durch Erkenntnis der Körperwelt. Bevor wir also die Körper erkannt haben, haben wir nach seiner Meinung noch gar keinen Begriff von Ursache und Wirkung, und doch sollen wir eben diesen Begriff von Ursache und Wirkung verwenden, um von der Empfindung auf ihre Ursache (die Körper) zu schließen. Ja, zudem soll das Kausal-

gesetz keine sichere Gültigkeit haben, so daß auch aus diesem Grunde die Erkenntnis der Körper zweifelhaft sein würde. Und überdies! — Nach der sensualistischen Theorie soll alle Erkenntnis durch Empfindung in uns hineinkommen, und doch gibt uns Empfindung gar keinen Aufschluß über das Kausalgesetz. Woher also kommt uns dies Gesetz?

Sehen wir nun, wie Hume sein wundervolles Problem zu lösen suchte, so findet sich, daß der Entdecker eines Problems sehr vom Entdecker der Lösung zu unterscheiden ist. Denn die Lösung hat Hume verfehlt. Er meint nämlich, daß wir allmählich durch Erfahrung gewöhnt worden sind, das Kausalgesetz als gewiß anzunehmen. Er macht es genau so wie die Sensualisten. Er bedient sich zur Lösung seines Problems der Funktion der Schlußfolgerung. Diese Funktion muß also auch hier herhalten, um eine Flicktheorie zustande zu bringen. Auch Hume nämlich ist Empirist. Er sagt: Alle Erkenntnis beruht auf Erfahrung. Daher kann naturgemäß alle Erkenntnis des Zukünftigen nur durch Schluß vom Vergangenen auf das Zukünftige zustande kommen, und demnach lautet seine Theorie: Wir haben so und so oft das Verhältnis von Ursache und Wirkung kennengelernt. Folglich schließen wir, daß wir es auch künftig vorfinden werden.

Ganz deutlich sichtbar wird der Fehler Humes durch folgende einfache Erwägung: Ein Schluß vom Vergangenen auf das Künftige kann stets nur ein Wahrscheinlichkeitsschluß sein. Es ist Erfahrungstatsache, daß uns die Gewohnheit und Erfahrung niemals zu Schlüssen veranlaßt, die wir für unbedingt zuverlässig halten. Denken Sie nur einmal an die älteste Erfahrung, die wir kennen: Täglich geht morgens die Sonne auf; des Abends geht sie unter. Der ganze Horizont dreht sich um uns seit Tausenden von Jahren. Kein Mensch hat das jemals anders gekannt. Trotzdem — trotz dieser jahrtausendelangen Gewohnheit — denkt kein Mensch daran, daß dieser Zustand ewig dauern werde. Selbst unkultivierte Völker (wie die Germanen in ihrer Götterdämmerung) sehen den Untergang der Welt voraus. Wir ziehen also trotz jahrtausendelanger Erfahrung und Gewohnheit niemals einen Schluß von der beschränkten Dauer auf die ewige Dauer. Ganz anders verhält es sich mit dem Bewußtsein des Kausalgesetzes, und — wie ich hier beiläufig erwähne — des ihm verwandten Gesetzes von der Beharrung der Substanz. Die Gewißheit dieser Gesetze ist bei uns so fest eingewurzelt, daß wir selbst den Untergang der ganzen Welt ohne eine Ursache, die ihn

herbeiführt, für unmöglich halten würden. Ja, die Germanen lassen sogar die Substanz im Weltuntergange beharren, und aus ihr eine neue Götter- und Menschenwelt erstehen. Warum also — diese Frage richten wir an Hume — halten wir das angeblich durch Schluß gefolgerte Kausalgesetz für ewig, dagegen andere Schlußfolgerungen aus ebenso alten und vertrauten Tatsachen für nur wahrscheinlich? Sie sehen, daß diese Frage, die seine Theorie sofort ins Wanken bringt, Hume nicht einmal zum Bewußtsein gekommen ist. Zugleich aber erkennen Sie hier wieder einen neuen eigenartigen Fehler, vor dem man sich mit größter Mühe hüten muß, wenn man das Problem der Erkenntnis lösen will. Hume nämlich hat hier zwei verschiedenartige Vorstellungen, statt sie scharf zu unterscheiden und den Grund des Unterschiedes zu untersuchen, verwechselt und durcheinandergeworfen. Der Unterschied zwischen dem Kausalgesetz, einer Vorstellung, die wir für apodiktisch gewiß halten und dem Wahrscheinlichkeitsschluß, den wir niemals für apodiktisch gewiß halten, ist aufgehoben. Ich zitiere an dieser Stelle einen Ausspruch Kants[1]: „Meißel und Schlegel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muß man die Radiernadel brauchen!" Nietzsche philosophiert bekanntlich mit dem Hammer. Kant meint, man müsse beim Philosophieren die Radiernadel gebrauchen. Wenn man feine Unterschiede mit dem Hammer — wie hier Hume — zerschlägt, so vernichtet man das Problem, aber man löst es nicht. Denn das gerade wollten wir ja wissen, warum wir das Kausalgesetz nicht bloß wie den Schluß für wahrscheinlich, sondern für gewiß halten, oder warum gerade nur der Kausalschluß, nicht aber andere durch Erfahrung stetig bestätigte Wahrscheinlichkeitsschlüsse sich durch Gewohnheit in sichere Sätze verwandeln. Aber das merkwürdigste an diesem Irrtum Humes und der Empiriker ist eigentlich die Behauptung, daß wir das Kausalgesetz durch äonenlange Erfahrung stets bestätigt gefunden hätten. Diese Behauptung ist ja total falsch; sie ist die wunderlichste Irrung von der Welt. Die unzerstörbare Gewißheit des Kausalgesetzes hat hier Hume selbst so überwältigt, daß er sich einbildete, es sei durch Erfahrung stets bestätigt worden. Daß die Sonne auf und unter geht, das haben wir allerdings stets beobachtet, und zwar ohne aus der Gewohnheit dieser Beobachtung

[1] Vorrede zu den Prolegomena.

eine ewige Wahrheit zu machen. Daß aber jede Veränderung eine Ursache haben muß, das hat uns die Erfahrung so wenig bestätigt, daß wir noch heute nach einer unendlichen Menge von Ursachen, die uns die Erfahrung noch gar nicht offenbarte, suchen.

Die Gewißheit des Kausalgesetzes ist uns demnach in einer ungeheuren Zahl von Fällen durchaus nicht bestätigt. Wie sollen wir also durch einen Schluß und durch Gewohnheit auf die Vorstellung verfallen können, daß es immer Geltung hat, daß seine Geltung so sicher ist wie die Wirklichkeit der Welt? Hier hat der große Entdecker des Problems, ohne es zu bemerken, sogar eine Behauptung aufgestellt, die mit der alltäglichsten Erfahrung im Widerspruch steht, und diese Behauptung spricht man ihm noch heute nach.

Wir wollen jetzt das Problem Humes, das Rationalproblem, wie es die Wissenschaft fordert, unparteiisch betrachten. Dann gibt es zweierlei Art, es aufzufassen. Diese beiden Arten der Auffassung stellen sich in einer Disjunktion dar:

1. Die Auffassung der sog. Empiriker: Das Kausalgesetz ist aus der Erfahrung entsprungen, und nur deswegen hat es nicht wie andere Ergebnisse der Erfahrung in unserem Bewußtsein den Charakter eines bloßen Wahrscheinlichkeitsschlusses, weil es sich durch eingewurzelte Gewohnheit (beruhend auf seiner fortwährend eintretenden Bestätigung) zu einer Art von wohltätiger fixer Idee verdichtet hat, so daß es uns aus diesem Grunde als notwendig wahr erscheint. Dies ist der soeben widerlegte Standpunkt Humes.

2. Die aprioristische Auffassung: Sie schließt: Das Kausalgesetz gibt sich uns im geraden Gegensatz zum Wahrscheinlichkeitsschluß als eine notwendige Wahrheit; daraus ergibt sich die Möglichkeit, daß wir hier im Besitze einer Wahrheit sind, die ganz unabhängig von der Erfahrung, d. h. a priori entstanden ist. Es liegt somit eine zweite Möglichkeit der Lösung des Problems vor. Wir müssen daher auch diese untersuchen, somit untersuchen, ob ein ursprünglicher oder apriorischer Wissensbesitz für uns möglich ist, welche Gründe er haben mag und ob dieses angebliche Wissen Wahrheit oder etwa nur Schein ist.

Damit sind wir nun zu dem Begriffe des Apriori gelangt. Was er bedeutet, läßt sich zwar abstrakt formulieren: Er bezeichnet eine Vorstellung oder Erkenntnis, die uns gänzlich unabhängig von den Erfahrungen, die wir gemacht haben oder machen werden, innewohnt,

also eine ursprünglich uns angehörige Vorstellung oder Erkenntnis, die wir nicht zu lernen brauchen, sondern die uns erst in den Stand setzt, etwas zu lernen, die uns also zeigt, wie wir es machen müssen, um zu lernen, d. h. Erfahrung zu erwerben. Wenn daher der Empiriker sagt, daß wir alles durch Erfahrung erlernen, so übersieht er ganz, daß es etwas geben muß, durch das wir das Erlernen zustande bringen, daß wir wissen müssen, was notwendig ist, um lernen zu können. Apriorische Vorstellungen würden demnach die Werkzeuge des Lernens sein. Aber diese abstrakte Formulierung gibt Ihnen weder einen inhaltreichen noch einen präzisen Begriff vom Apriori. Ein deutlicher Begriff entsteht erst (und das gilt für alle Begriffe der Kritik Kants, d. h. für alle philosophischen Begriffe), wenn Sie die vielseitige Anwendung kennenlernen. Denn philosophische Begriffe lassen sich nicht — wie die mathematischen — definieren. So wie man den Charakter eines Menschen nur aus seinem vielfältigen Verhalten erschließen kann, so kann man solche Begriffe nur aus den vielseitigsten Verhältnissen deutlich erkennen, in denen sie zu allen übrigen Begriffen der Vernunft und zur Erfahrung stehen. Daher nützt Ihnen auch ein philosophisches Wörterbuch sehr wenig. Sie müssen, wie der Schwimmer ins Wasser, wie der Flieger in die Luft, in die Philosophie hinein und müssen die Schwierigkeiten des Verständnisses in der Praxis überwinden.

Ein Buch, das sich viel mit Definitionen und feinen logischen Distinktionen befaßt, wird Sie daher nicht von der Stelle bringen. Im Gegenteil, die Einseitigkeit der Auffassung wird zu falschen Schlüssen führen, wie ich denn oft bemerkt habe, daß solche Versuche in falsche, d. h. scheinlogische Geleise ausliefen. Die Transzendentalphilosophie muß aufgefaßt werden wie die Naturwissenschaft. Jedes ihrer Stücke ist ein Grundstein des Weltenbaues, d. h. ein dynamischer Faktor.

Unt nun zurück zur Aufgabe. Schon Plato wurde auf das Apriori aufmerksam; er legte es sich als ein Wissen aus, das der Seele angeboren war, und dessen sie sich aus einem früheren Leben erinnerte.

Kant behandelt es ganz anders. Das auffallendste Beispiel einer apriorischen, weil über die Grenzen wirklicher Erfahrung hinausgehenden, daher von ihr unabhängigen Erkenntnis habe ich Ihnen soeben im Kausalgesetz dargestellt. Ein geläufiger Ausdruck für das Apriori ist das uns „Selbstverständliche", ein anderer Ausdruck dafür ist „die ewige Wahrheit". Kant bezeichnet die apriorische Erkenntnis als ein

„synthetisches Urteil a priori", und sein Problem lautet: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" Ebendasselbe übersetzt, bedeutet: Wie ist es möglich, daß wir im Besitze nicht schon im Begriffe liegender (d. h. analytischer), aus der Erfahrung nicht erlernter, daher ursprünglich uns angehöriger Wahrheiten sind?"

Die Lösung dieses Problems lautet in groben Strichen: Wir sind ursprünglich im Besitze eines Erkenntnisapparates — oder besser: „In uns ist ein Erkenntnisorganismus; dieser Organismus besteht aus ursprünglich auftretenden Vorstellungen, und diese Vorstellungen setzen uns in den Stand, Erkenntnisse zu erwerben. Die Apriorica aber sind Äußerungen, Manifestationen dieses insgeheim allem Wissen zugrundeliegenden Organismus." Gelingt es also, uns aller unserer apriorischen Vorstellungen zu bemächtigen, so können wir mittels ihrer den Bau des Organismus der Erkenntnis, d. h. den Bau der „reinen Vernunft", ergründen.

Kant sagt demnach: Die Apriorica verraten uns das Dasein und den Charakter des Erkenntnisorganismus oder der reinen Vernunft. Warum diese Behauptung? — Die Antwort lautet: Alles, was im Bereiche unserer Erkenntnis liegt, muß auf natürliche Weise erklärbar sein. Nun ist aber apriorisches Wissen erklärt, wenn es durch Vorstellungen zustande kommt, die dem Organismus unserer Erkenntnis ursprünglich, notwendig angehören, und als notwendige Vorstellungen uns eben deswegen a priori erkennbar sind. Folglich müssen wir diese Erklärung, da sie die einzig mögliche natürliche Erklärung solchen Wissens ist, als wahr anerkennen.

Diese Erklärung der Apriorica führt zur Lösung sowohl des Lockeschen wie des Humeschen Problems. Beide Probleme werden jetzt mit einem Schlage gelöst.

5. Das Zusammenfließen beider Probleme.

Wie unter der Hand des Kopernikus die scheinbar verwickeltsten Bewegungen der Weltkörper durch eine einzige These (die Erddrehung) zu Planeten- und Sonnensystemen zusammenschossen, so schießen hier unter der „Radiernadel" Kants zwei scheinbar ganz verschiedene Probleme zu einem einheitlichen System des Weltgebäudes zusammen.

Das Mittel, dessen er sich bediente, ist allerdings wohl das kühnste und unglaublichste, das jemals in der Wissenschaft verwendet wurde.

Kopernikus riß den Himmel weg und eröffnete den unendlichen Weltenraum. Kant reißt den unendlichen Weltenraum hinweg, indem er ihn zu einem uns anhaftenden Werkzeug unseres Erkenntnisorganismus, zu einer Art von bloßem Gefühl herabsetzt[1].

Der Grund, der in Kant diese „Revolution der Denkungsart" hervorrief, liegt darin, daß wir vom leeren Raum die sichersten apriorischen Kenntnisse haben. So erkennen wir ganz unabhängig von der Erfahrung, d. h. a priori, die Gesetze des Raumes in der Wissenschaft der Mathematik. Wir sehen a priori die Endlosigkeit des Raumes ein. Wir können uns die Aufhebung (Vernichtung) des Raumes absolut nicht vorstellen, obwohl wir die Möglichkeit der Aufhebung der ganzen Körperwelt zulassen müssen. Die einzige Art, solches Wissen auf natürliche Weise zu erklären, ist aber die Annahme, daß der Raum ein Teil unseres Erkenntnisorganismus, ein Organon ist, das stetig vor uns auftritt, so oft wir etwas zu erkennen streben. Auf gleiche Weise verfährt Kant mit der Zeit. Auch sie wird zu einem uns innewohnenden Leerebewußtsein, so daß, was ich hier vom Raume sagen werde, auch für die Zeit gilt. Raum und Zeit werden danach in den Rang der Gefühle und Empfindungen herabgedrückt. Sie sind nicht mehr selbständige Wesenheiten, sondern haften dem erkennenden Wesen an. Sowie es ohne dieses Wesen kein Gefühl und keine Empfindung gibt, so sollen auch Raum und Zeit nur als Vorstellungen dieses Wesens, um es drastisch auszudrücken, als Gefühle von einer eigenartigen Leere, die ihm anhaften, existieren. In dieser Leere aber treten Empfindungen auf und nehmen die Form dieser Leere, Dauer und Ausdehnung an.

Ist die Behauptung Kants richtig, so sind wir auf dem Wege zur Lösung des oben dargestellten Sensualproblems. Dort nämlich konnten wir nicht ausfindig machen, wie wir zur Erkenntnis der Körper gelangen, da diese ja nicht Empfindungen sind, vielmehr jenseits der Empfindungen zu liegen schienen.

Jetzt dagegen — mit der Raumhypothese Kants — tritt plötzlich ein

---

[1] Ich bediene mich hier und weiterhin absichtlich der Vergleichung mit einem Gefühl, um die transzendentale Subjektivität der Raumanschauung drastisch hervortreten zu lassen.

Jenseits der Empfindung auf. Wir können über die Empfindung hinauslangen.

Denn wir kennen ja a priori den Raum als unser Leeregefühl. Wir erkennen ihn ebensowohl wie unsere Empfindungen. Diese treten in ihm auf. Sie werden von ihm umgeben, sie fallen in ihn hinein, und da sie hineinfallen, nehmen sie die Form des Raumes an. Dann aber lassen sich auch die Körper ebenso unmittelbar erkennen, wie die in den Raum fallenden Empfindungen; denn ebenso wie diese treten sie als bloße Unterbrechungen dieser Leere auf und nehmen die Gestalt dieser Leere, die räumliche Gestalt an. Körper sind nunmehr begrenzte Stellen im unmittelbar, ja a priori erkennbaren Raum, ja sie sind selbst nichts als begrenzte Räume, und zur Erkenntnis der Körper gehört nun nichts weiter mehr, als daß wir die Beweglichkeit dieser begrenzten Räume erkennen und ferner erkennen, daß sie sich gegenseitig Widerstand leisten, d. h. sich die Stelle im apriorischen Raum streitig machen. Körper sind nunmehr unmittelbar erkennbare begrenzte Räume.

Zugleich aber ist mit eben dieser Annahme wenigstens ein Grund gelegt, der vielleicht die Lösung des zweiten Problems, des Rationalproblems, ermöglicht. Wir sahen nämlich, daß das Kausalgesetz sich uns als eine ewige, d. h. als eine a priori bekannte Wahrheit darstellt. Wenn aber Zeit und Raum gleichfalls a priori erkennbar sind, so erscheint es vorläufig wenigstens möglich, daß dieses Gesetz sich ins Jenseits der Empfindung über den ganzen Raum und die ganze Zeit und daher über die in ihm auftretenden Sinnes- oder Naturerscheinungen erstreckt. Denn Raum und Zeit sind ja unsere Organe, und so stehen wir vor der Möglichkeit, daß das Kausalgesetz, als Vorstellung unseres Denkens, seine Herrschaft über diese Vorstellungen unserer Sinnlichkeit erstreckt. Das, was ich Ihnen darstellte, ist aber, wie bemerkt, zunächst auch nur ein Weg zur Möglichkeit der Lösung beider Probleme, und diese Möglichkeit bewirkt vorläufig weiter nichts, als daß sie Ihnen neue Rätsel aufgibt, die wir nun betrachten wollen.

Übrigens finden Sie die Darstellung und Entwickelung der Probleme, wie ich sie hier gebe, in dieser Art weder bei Kant noch irgendwo sonst. Sie können also, wie ich von vornherein bemerke, nicht etwa durch fremde Kantauslegungen kontrollieren, ob meine Ent-

wickelung richtig ist. Selbst in der Kritik der reinen Vernunft tritt das Sensualproblem, wie ich es vortrug, nicht in meiner Formulierung zutage. Es ist nur nebenbei gewürdigt in der Widerlegung des sog. Idealismus, d. h. in der Widerlegung der Möglichkeit, daß die Körper nur Ideen seien, nimmt daher in der Darstellung keine hervortretende Stellung ein. Kant selbst ist also nicht darauf verfallen, das Verhältnis des Sensual- zum Rationalproblem zu untersuchen und auf die beide Probleme vereinigende Lösung hinzuweisen. Und doch ist dies der einfachste Weg, um die gewaltige Bedeutung der Kantischen Lösung mit einem Schlage zu übersehen.

6. Raum, Zeit, Erscheinung, Ding, Ding an sich.

Kant erweitert somit die Sinnlichkeit. Der Sensualist rechnete nur die Empfindung (den Sinneseindruck) zur Sinnlichkeit. Kant dagegen rechnet auch die großen Gefäße des Raumes und der Zeit zur Sinnlichkeit, drückt sie also zu bloßen Gefühlen (Vorstellungen), zu eigenartig geformten Leeregefühlen des erkennenden Wesens herab. Diese Behauptung sehen wir zunächst nur als eine noch nicht bewiesene Hypothese an und betrachten vorläufig die Konsequenz, die diese Hypothese für den Bau der Welt haben würde. Kant sagt: Es existiert kein von uns unabhängiger Raum, ebensowenig eine von uns unabhängige Zeit. Daß beide getrennt von uns, den anschauenden Wesen, existieren, als unabhängige Wesenheiten vor der Seele schweben, ist Schein — der transzendentale Schein. Sowie die Umdrehung des Horizonts um die Erde nur Schein ist, so ist die Vorstellung, der Raum existiere unabhängig von unserm Dasein, nur Schein. Dieser Schein ist unvermeidlich, weil Raum und Zeit stets vor uns auftreten, so oft wir etwas erkennen wollen, und weil sie daher von den Gegenständen der Erkenntnis untrennbar sind, folglich genau so beharrlich vor uns auftreten wie diese selbst. Soviel läßt sich ohne weiteres schon jetzt einsehen, daß es keinen Beweis geben kann, der diese Behauptung widerlegt. Denn wollte man diesen Beweis führen, so müßte man zeigen, daß der Raum noch existiert, wenn niemand da ist, der ihn anschaut. Widerlegbar ist also Kants Behauptung nicht. Aber es genügt nicht, daß eine Behauptung unwiderlegbar ist; es ist not-

wendig, daß sie bewiesen wird. Denn ohne dies ist sie keine Wahrheit, sondern nur eine Möglichkeit[1]. Immerhin ist es merkwürdig genug, daß man auch nur so etwas als möglich behaupten kann, und wir wollen uns zunächst mit den Folgen dieser Möglichkeit befassen, weil durch sie das ganze System Kants seinen Charakter erhält und sich von vornherein übersehen läßt. Erst dann werden wir die verwegene Behauptung Kants selbst näher ins Auge fassen. Zweifeln Sie daher — wie auch ich es im Anfang tat — an der Behauptung Kants und untersuchen Sie mit mir, wohin sie führt.

Nehmen wir an, der Raum existiere wirklich nur als eine Art von Gefühl, in welchem sich alle anderen Gefühle und Empfindungen (innerhalb und außerhalb des Leibes) lagern und ordnen, so ergibt sich sofort, daß die realsten Dinge, die wir kennen, nämlich die Körper, gleichfalls nur in ihrer Eigenschaft als Raumdinge oder Raumerscheinungen, nicht aber unabhängig davon als Körper noch existieren. Denn die Körper haben Ausdehnung. Diese Eigenschaft ist ihnen wesentlich. Ausdehnung ist aber nur ein anderer Ausdruck für Räumlichkeit. Ausdehnung ist nicht möglich, wenn das Ding nicht einen Platz im Raume besetzt hält. Nun existiert aber der Raum nur als unser Erkenntnisorgan, folglich existieren auch die Dinge, sofern sie den Raum besetzen, nur für unsere Erkenntnis. Denken wir somit unsere Erkenntniskraft und damit den Raum selbst hinweg, so bleibt vom Körper nur noch ein Rest, der unbekannt, ja für uns unerkennbar ist.

Das ist nun eine ungeheuerliche Konsequenz, aber sie mußte gezogen werden, und Kant zog sie. Er lehrt demnach: Ein unerkennbares Etwas — das „Ding an sich“ — („an sich“, weil es an sich, d. h. nicht nur für uns Existenz hat) — wirkt auf unsere Empfänglichkeit (Empfindungsvermögen, Sinnlichkeit) ein. Dadurch ruft es Veränderungen (Modifikationen der Sinnlichkeit, des sinnlichen Bewußtseins) in uns hervor; diese Veränderungen sind also Wirkungen des Dinges an sich. Eben diese Wirkungen erfüllen nun jenes Organon der Sinnlichkeit, jenes Leeregefühl, das wir als Raum kennen, und eben diese Wirkungen sind identisch mit dem, was wir

[1] Hieraus ersieht man, daß die mit verblüffender Sicherheit auftretende Behauptung der Empiriker, der Raum existiere unabhängig von uns, gleichfalls nur eine bloße nicht bewiesene, ja unbeweisbare Möglichkeit ist.

als unsere Empfindungen, ja mit dem, was wir demnächst als Körper im Raume kennenlernen.

Die Körper sind demnach nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen im Raume und existieren nur als solche. Fällt unsere Erkenntnis hinweg, so fällt auch der Körper weg, und es bleibt nur seine raumlose Ursache, das Ding an sich.

Ich versuche, diese Theorie an einem natürlichen Vorgange (einer natürlichen Analogie) zu erläutern:

Sie erhalten einen Stoß von einem harten Gegenstand. Sie fühlen einen Schmerz. Der Schmerz ist eine Empfindung, und sie gehört nur dem Gestoßenen an, würde also ohne Sie (das empfindende Wesen) gar nicht existieren. (Jeder Gestoßene hat seine eigene Schmerzempfindung.) Diese Ihre Empfindung hat nun mit dem Stoße und dem stoßenden Werkzeug keinerlei Ähnlichkeit. Stoß und Werkzeug sind die Ursache, die Schmerzempfindung dagegen ist die von dieser Ursache gänzlich verschiedene Wirkung.

Nunmehr denken Sie sich ganz analog dem stoßenden Werkzeug, aber unerkennbar, ein Ding an sich, das gänzlich außerhalb unseres Horizonts liegt. Dieses Unerkennbare wirkt auf unsere Sinnlichkeit ein, es verändert den Horizont unserer Vorstellungen, und diese Veränderung besteht darin, daß unser Leeregefühl — der Raum —, das Organon unserer Sinnlichkeit, von etwas Realem besetzt wird, daß also die Leere unterbrochen wird. Diese stetige Wirkung des Dings an sich wird von uns als Körper erkannt. Dann hat diese Wirkung — die im Organon der Zeit als Dauerwirkung auftritt — so wenig Ähnlichkeit mit ihrer Ursache (dem Ding an sich) wie in unserem Beispiele der Stoß mit der Empfindung. Aber diese Ursache ist überdies nicht, wie jener Stoß, erkennbar, ruft vielmehr allererst eine Sinneserscheinung, daher einen erkennbaren Gegenstand (den Körper), hervor. Der Körper existiert demnach nur als Wirkung und Erscheinung des Dings an sich vor unserer Sinnlichkeit und unserem Erkenntnisvermögen. Nimmt man dieses (also uns selbst) hinweg, so hat der Körper als solcher (ebenso wie oben unsere Empfindung) gleichfalls seine Existenz verloren, und was übrig bleibt, ist das Ding an sich, das ihn durch seine Beeinflussung unserer Sinnlichkeit, d. h. durch Erfüllung unseres Leeregefühles (des Raumes), hervorbrachte.

Ebenso existiert der Körper als *Dauer*gebilde nur, weil er als Erscheinung in das Leeregefühl der *Zeit* hineinfällt. Denn nur was die Zeit besetzt hält, hat Dauer. Das Ding an sich aber ist als zeitlos unerkennbar.

Bei Erörterung des Sensualproblems zeigte ich Ihnen, wie der ganze ungeheure optische Horizont nichts ist als ein gewaltiges Empfindungsgebilde, das sich weit außerhalb der Grenzen unseres Leibes um uns lagert, und dessen Existenz abhängig ist von dem sehenden Wesen. Jetzt begreifen Sie, wie jenseits des Leibes Empfindungen vor uns auftreten können. Denn der ungeheure Raum, den sie besetzt halten, ist ja selbst nichts als eine sich ins Endlose rings um unsern Leib ergießende, eine *uns* angehörige Vorstellung. Unser *Leib selbst* aber ist (ebenso wie die *Außenkörper*) eine vom Ding an sich in Raum und Zeit hineingewirkte *dauernde* Sinneserscheinung.

Betrachten Sie in dieser transzendentalen Beleuchtung einmal den Raum, den Sie hinter der Spiegelfläche erblicken. Sie sehen hier einen gleichen ungeheuren Raum wie draußen, begrenzt vom optischen Empfindungsgebilde (vom blauen Firmament, an welchem das Bild der Sonne erscheint), und doch gehört dieses Raumgebilde ausschließlich *Ihnen* an. Es hat keine reale Wirklichkeit. Es ist ein mit der optischen Empfindung *zugleich* auftretender, derselben *vorgelagerter*, durchsichtiger, d. h. empfindungsleerer Raum, und dieses Raumgebilde ist zweifellos so subjektiv wie Ihre Empfindungen und Gefühle. Der Spiegel ist es, der Ihnen hier die Wahrheit sagt und Ihnen das Gesetz des intraorganischen Charakters des Raumes bestätigt, der Ihnen zeigt, daß der Raum ebensowohl dem erkennenden Wesen angehört wie die darin auftretende optische Empfindung. Das Spiegelbild hat genau denselben Charakter wie die Wirklichkeit, nur ist es aus einer anderen (ganz gleichartigen) *Ursache* hervorgegangen.

Machen Sie sich ganz deutlich, daß Ursache und Wirkung so verschieden sind wie Baum und Frucht, daß sie numerisch verschiedene Dinge sind, und Sie werden den transzendentalen Schein mit Händen greifen. Nur die *Erscheinungen* eines Unerkennbaren treten vor uns auf, so daß die ganze Natur als eine mannigfaltig zusammengesetzte Sinneserscheinung vor uns steht. Die Sinneserscheinungen aber durchdringen wir, wie Sie später sehen werden, mit unserem Denken, und indem wir sie gesetzmäßig verbinden, heben sich aus

ihnen Komplexe zusammenhängender Erscheinungen heraus, die wir dann als Dinge erkennen.

Dieser ganze Aufbau ist im Grunde eigentlich nicht schwer zu *verstehen*, sondern höchstens schwer zu *glauben*. Aber der Unglaube ist der Wissenschaft oft genau so schädlich wie der Glaube; diese Tatsache darf man nicht aus den Augen lassen, wenn man an Kants Lehre herangeht. Nicht schwer verständlich ist die Sache, weil immerhin Dinge existieren können, die unerkennbar sind. Läßt man aber diese Möglichkeit zu, so ist es auch denkbar, daß alles, was wir wahrnehmen, nur Erscheinungen, nur Wirkungen solcher Dinge sind; sie sind also Erscheinungen, und diese haben kein Aussehen mehr, wenn niemand da ist, der sie ansieht, d. h. sie müssen hinwegfallen, wenn kein erkennendes Wesen ihnen gegenübersteht. Wir haben damit den Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich als Konsequenz der Raumtheorie Kants kennengelernt.

Aber es gibt zum System Kants mehr als einen Zugang. Wir können zu dieser Theorie, die wir selbstverständlich zunächst nur für möglich, vorläufig aber noch nicht für wahr ausgeben, daher vorläufig als Hypothese bezeichnen, auf ganz anderem Wege gelangen, wenn wir nämlich, ohne uns auch nur um einen bestimmten Erkenntnisvorgang zu kümmern, zwei denkbare Arten der Erkenntnis ins Auge fassen. Am leichtesten ist dies an dem Bilde einer naturwissenschaftlichen Analogie zu verdeutlichen:

Es gibt in der Natur zwei auffallend verschiedene Arten von Veränderung, die physikalische und die chemische.

1. Die physikalische ist die kinetische Veränderung oder die Bewegung. Hier bleibt der bewegte Körper unverändert, er nimmt nur einen andern Ort ein (Ortsveränderung).

2. Die zweite Art ist die chemische Veränderung; z. B. wenn sich Wasserstoff und Sauerstoff zu Wasser verbinden. Hier tritt ein Stoff mit ganz neuen Eigenschaften, das Wasser, auf (Qualitätsveränderung).

Nach dieser natürlichen Analogie kann man sich zwei Möglichkeiten der Art denken, wie wir erkennen:

1. Die kinetikoforme Theorie:

Ein Gegenstand, nämlich der Körper, besteht schon vor unserer Erkenntnis genau so wie später. Er tritt in unserem Horizont auf, sei es, daß er sich hineinbewegt, oder daß wir in seine Nähe gelangen,

und wird nun nach seinem ganzen Wesen, genau so, wie er vorher existierte und nachher existieren wird, erkannt, folglich erkannt, wie er an sich ist. Er besteht also genau so, wie er ist, unabhängig von der Erkenntnis, d. h. wir erkennen ihn als Ding an sich. Dies ist die naive und bisher geltende Anschauung in Ansehung der Körperwelt. Nach der kinetikoformen Theorie würden also die Körper Dinge an sich sein.

2. Die chemikoforme Theorie:

Aus zwei heterogenen Stoffen, Wasserstoff x und Sauerstoff y, entsteht ein ganz neues Produkt, das Wasser. Wenn einer dieser beiden Faktoren fehlte, so würde kein Wasser (ihr Produkt) möglich sein.

Nun denken Sie sich analog zwei Faktoren, nämlich: x als Erkenntnisorganismus und y als ein unerkennbares Ding an sich. Y wirkt auf x ein, und dadurch entsteht ein Drittes, nämlich das, was wir später als Körper — als Sinneserscheinung — ja auch als Empfindung erkennen.

Hier ist es nun ganz klar, daß, wenn x (der Erkenntnisorganismus) fehlt, kein Körper existiert, und daß er ebensowenig existieren würde, wenn y, das Ding an sich, fehlte. Hier haben Sie ganz deutlich in einem natürlichen Bilde die beiden Möglichkeiten, wie wir die Art unserer Erkenntnis auffassen können. Sie haben sie in einer scharfen logischen Disjunktion vor sich:

1. Entweder erkennen wir die Körper als Dinge an sich.

2. Oder sie sind Produkte, die durch das Zusammenwirken des Dings an sich (y) mit unserem Erkenntnisorganismus (x) allererst existent werden, d. h. Erscheinungen als Produkte der Einwirkung der Dinge an sich auf unsere Sinnlichkeit.

Im letzten Falle existieren sie genau so wirklich, als ob sie Dinge an sich wären — denn sie sind ja reale Wirkungen derselben —, aber sie existieren auch nur, solange und sooft sie Gegenstand unserer Wahrnehmung und Erkenntnis sind. Denn wir selbst sind ja der zweite Faktor, durch den ihre Existenz bedingt ist. Sie sehen an dieser natürlichen Analogie sofort, daß es sich hier nicht um eine vage philosophische Spekulation, sondern um ein uns von der Natur der Dinge aufgegebenes dynamisches Problem handelt. Das Problem zeigt uns ganz deutlich zwei verschiedene natürliche Möglichkeiten, wie wir die erkennbare Natur auffassen können, zwei Arten

der Weltauffassung, die voneinander gänzlich verschieden sind, und die, wie wir sehen werden, im höchsten Grade bestimmend für die Lösung der wichtigsten Probleme, namentlich auch des ethischen sind.

Man kann es übrigens denen, die zum ersten Male von unserer Hypothese Kenntnis erhalten, keineswegs verdenken, wenn sie eine Art Schwindel verspüren. Es ist mir selbst widerfahren, daß jemand, der zuerst von ihr hörte, ausrief: „Das ist ja grauenhaft." Es stellt sich nämlich eine zweifache Vorstellung ein, die das Gemüt affiziert.

Erstens: Man hat die mystische Vorstellung, daß in greifbarer Nähe, unmittelbar hinter den Erscheinungen, das unergründliche Geheimnis liegt, daß es von der Erscheinung gleichsam wie von einem Schleier verdeckt wird. Diese Vorstellung ist für manchen erhaben, für andere „grauenhaft". Daher findet sich so oft, daß zwei Gruppen von Menschen — obwohl keiner von ihnen *einsieht*, ob die Lehre Kants wahr oder unwahr ist — ihr aus Gründen der Sympathie oder Antipathie entweder freundlich und gläubig oder feindlich, daher ungläubig, gegenüberstehen. Es ist selbstverständlich, daß wir uns zu keiner dieser Gruppen schlagen dürfen, weil wir uns vorgesetzt haben, die Wahrheit ohne Rücksicht auf Sympathie oder Antipathie zu ergründen.

Zweitens: Es stellt sich leicht die Vorstellung ein, daß Kants Hypothese die bis dahin feste Körperwelt gleichsam ätherisiere und ins Schwanken bringe. Die Körper sind in Erscheinungen verwandelt, und zwar durch und durch, restlos. Denn jeder Körper enthält nichts als Teile, die selbst nur Raumfüllungen (Erfüllungen des Leeregefühls) sind, das Ding an sich aber liegt raum- und zeitlos (ohne den Charakter von Ausdehnung und Dauer, daher unerkennbar) gleichsam dahinter. Der Körper existiert nur noch als Bestandteil einer Vorstellung des erkennenden Wesens und wird mit dessen Vernichtung gänzlich aufgehoben. Er unterscheidet sich zwar von unseren Empfindungen dadurch, daß er als Dauergebilde erkannt wird, aber er scheint doch jetzt eine ähnliche Flüchtigkeit erhalten zu haben wie die Empfindungen, da er ja mit der Aufhebung aller erkennenden Wesen gänzlich wegfällt. Die Existenz der ganzen Natur abhängig von der Existenz von Wesen, die sie erkennen, das ist die ungeheure Perspektive Kantischer Weltanschauung. Man kann es kaum glauben; denn mit unserem eigenen Tode — so scheint es — verliert doch die Natur nicht ihre

Existenz. Aber auch hier ist es der „transzendentale Schein", der, wie Kant sagt, uns „beständig zwackt", obwohl wir ihn logisch beseitigt haben. Die Natur nämlich, die ich mir als nach meinem Tode noch existent vorstelle, ist gleichfalls nichts als meine eigene jetzt noch lebendige Vorstellung. Sie wird auch nach meinem Tode noch die Vorstellungswelt anderer Wesen sein, aber sie ist als meine Vorstellung gänzlich aufgehoben und wird mit dem Tode aller Wesen keinerlei Existenz mehr haben.

Diese Verwandlung der Körperwelt in eine relativ flüchtige Erscheinung mag, wenn man sie ganz gefaßt hat, wirklich jene Art Schwindelgefühl hervorrufen, das durch Aufhebung des gewohnten Scheines entsteht. So mag denen zumute gewesen sein, die zuerst die Kopernikanische Lehre von der Kugelgestalt und Bewegung der Erde hörten. Da meinte man, daß ja die Schiffe auf die andere Seite der Erde herabgleiten, daß unsere Antipoden, statt aufrecht zu stehen, von der Erde herabhängen müßten. Man werde schwindelig bei dem Gedanken, daß man sich in der Sekunde viele Meilen in drehender Bewegung durch den Weltenraum fortbewege.

Aber dieses Schwindelgefühl ist ganz unbegründet. Wir ändern durch die Hypothese vom Ding an sich an der Körperwelt nicht ein Jota. Die Körper bleiben so fest wie zuvor, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil wir uns die Freiheit nehmen, unsere Hypothese vom Ding an sich so einzurichten, daß sie mit den Tatsachen, d. h. der Körperwelt, übereinstimmt, daher jedes Ding an sich als phantastisch, weil tatsachenwidrig, ausschließen müssen, das die Körperwelt ins Wanken bringen würde. Denn daß eine Theorie so beschaffen sein muß, daß sie mit den Tatsachen in Übereinstimmung ist, ist wissenschaftlich ganz selbstverständlich. Überdies aber sahen wir schon, und es wird sich im Laufe unserer Untersuchung noch deutlicher zeigen, daß die Beharrlichkeit der Körper oder der Substanz auf einen ganz anderen Grund gestützt wird als auf das Ding an sich, nämlich darauf, daß die Beharrung der Substanz Bedingung der Erkenntnis ist, daß also, wenn etwa ihre Festigkeit und Beharrlichkeit aufgehoben werden würde, wir dies keineswegs erkennen, sondern in einen Zustand der Erkenntnislosigkeit verfallen würden, wie er etwa auch beim Untergange unseres Planetensystems stattfinden würde.

Übrigens schützt vor einer Auflösung der Körperwelt auch die

Theorie der Empiriker nicht. Denn auch wenn die Körper Dinge an sich sind, sind wir nicht sicher, daß sie nicht plötzlich auf irgendeine Weise explodieren. Der Empirismus ist also genau so schwindelerregend wie der Apriorismus, nur ist jener seiner Sache so sicher, daß er diese seine Schwäche gar nicht bemerkt, d. h. er steckt, ohne es zu merken, weit fester in seiner apriorischen Vorstellung als der Aprioriker. Für ihn ist das Apriori nicht eine immanente, sondern eine transzendente Wahrheit.

Wir also denken das Ding an sich als wirklich, weil die Körperwelt (seine Wirkung) wirklich ist, nicht aber denken wir die Körperwelt als wirklich, weil das Ding an sich wirklich sein muß (denn das läßt sich ja gar nicht feststellen). Wir stehen also, wie Kant sagt, „auf dem fruchtbaren Bathos (Acker) der Erfahrung" und richten ihr gemäß die Theorie vom Ding an sich ein. Wir denken das Ding an sich als die Bedingung der Existenz erkennbarer Erscheinungen.

Wir kommen nun noch zu einer dritten Formulierung der beiden Möglichkeiten, die wir so ausdrücken können:

1. Entweder ist unser Erkenntnisvermögen so beschaffen, daß wir das innerste Wesen der Dinge, wie sie an sich sind, begreifen.

2. Oder es ist so beschaffen, daß wir nur die Wirkungen des Urgrundes, d. h. des Dinges an sich, also nur die Erscheinungen erkennen.

Hier wird es ganz klar, daß die naive oder empiristische Möglichkeit zugleich die Vorstellung enthält, daß wir grundsätzlich eine absolute Erkenntniskraft, d. h. die Möglichkeit der Allwissenheit, haben, während die Kantische Möglichkeit behauptet, daß wir nur eine beschränkte (relative) Erkenntniskraft haben, die in das innerste Wesen der Dinge nicht einzudringen vermag.

Endlich gibt es noch eine vierte Fassung unseres Problems, die sich der vielerörteren Begriffe der Immanenz und Transzendenz bedient. In dieser Beziehung lautet es: 1. Sind die Dinge, die wir erkennen, etwa nur Vorstellungen (Erscheinungen), die in einen etwa insgeheim schon vorhandenen Organismus der Erkenntnis hineinfallen, also ihm innewohnen, d. h. immanent sind? 2. Oder existieren sie etwa auch außerhalb dieses Organismus, sind sie von transorganischer, transzendenter Existenz?

Hier tritt die Inkonsequenz der Sensualtheorie und der ihr folgenden modernen Naturwissenschaft noch deutlicher hervor. Denn diese ist

sich ganz klar darüber: 1. daß alle Erkenntnis auf Empfindung beruht; 2. daß jede Empfindung ein intraorganischer, d. h. immanenter Vorgang ist, der daher unabhängig vom empfindenden Wesen keine Existenz hat. Bezüglich der Empfindungen wendet sie also, ebenso wie Kant, die Immanenztheorie an. Dagegen gibt sie die Körper — die wir doch tatsächlich ebenso unmittelbar wahrnehmen wie die Empfindungen — (folglich tatsachenwidrig) gemäß der Theorie Lockes für transorganisch aus und macht sie daher zu transzendenten, folglich unerkennbaren Dingen, so daß unser Wissen von ihrer Existenz, da es nur auf einem Schluß beruht, zweifelhaft wird, derart, daß wir von dem angeblichen Körper nur eine Idee haben, die wir mit dem wirklichen Körper (da er unerkennbar bleibt) gar nicht vergleichen können. Man sieht also, daß der Sensualist und Empiriker genötigt ist, auf die Körper zu schließen, weil er ihre Immanenz nicht zugestehen will und sie dadurch (er mag wollen oder nicht) zu Dingen an sich macht, obwohl sie unseren immanenten Empfindungen völlig gleichartig sind. Die Hypothese Kants sagt dagegen: Dinge an sich können nicht in unsere Vorstellungskraft — d. h. in unsern Erkenntnisorganismus hinüberwandern, folglich sind es nur Erscheinungen, d. h. die Wirkungen des Dings an sich, die wir erkennen; denn zwar würden auch fertige Wirkungen der Dinge an sich nicht in den Erkenntnisorganismus hinüberwandern können, wohl aber ist es denkbar, daß das Ding an sich unsere Sinnlichkeit, unseren Organismus so affiziert, beeinflußt, oder modifiziert, daß Veränderungen der Sinnlichkeit entstehen, die wir demnächst als Dinge aufzufassen und zu erkennen vermögen. Danach würde die ganze Natur, also auch die Körperwelt, uns immanent, dagegen das Ding an sich transzendent, weil transorganisch, sein.

Ich habe Ihnen damit die Lehre von Erscheinung und Ding an sich aus vier verschiedenen Gesichtspunkten zugänglich gemacht, nämlich:

1. als Konsequenz der Raum- und Zeithypothese Kants,

2. nach Analogie der kinetischen und chemischen Veränderung,

3. aus dem Gesichtspunkt eines absoluten und relativen Erkenntnisvermögens,

4. aus dem Gesichtspunkt der Immanenz und Transzendenz, welcher Gegensatz sich eng an die Kantische Raumhypothese anschließt und ebenso wie der Gegensatz unter 3 im System Kants verwertet wird.

Sie können sich übrigens, wenn Sie Gedanken und Phantasie auch

nur *spielen* lassen, also ohne besondere geistige Anstrengung, bald überzeugen, daß die Natur nur als Erscheinung, nicht als ein Ding an sich von uns erkannt wird. Nehmen Sie einen beliebigen Körper als Beispiel. Sie lernen immer nur Äußeres (d. h. Raumverhältnisse) kennen, in das geheimnisvolle Innere dringen Sie nicht ein. Ja, Kräfte lernen Sie niemals unmittelbar, sondern nur ihre Äußerungen kennen. Besser ausgedrückt: Sie denken sich Kräfte zu den erkennbaren Äußerungen (Erscheinungen) hinzu, sie legen den Begriff der Kraft vermittels des Begriffes der Ursache (Kausalität) hinein. Sie mögen den Körper zerstückeln, wie Sie wollen, Sie finden niemals etwas Innerliches, sondern stets nur einen kleineren Raum, der von einer kleineren Oberfläche eingeschlossen ist. Diese kleinere Oberfläche ist der größeren, die dem ganzen Körper angehörte, gleichartig. Die Bewegung ist etwas ganz Äußerliches (räumliche Entfernung von oder Annäherung an einen anderen Körper). Die elastische Kraft erkennen Sie nur äußerlich in der Bewegung, ebenso ist die Anziehungskraft (Schwerkraft) nur in der Äußerung (spontane Annäherung eines Körpers an einen anderen) erkennbar[1]. Gehen Sie alle Naturkräfte durch; sie sind sämtlich aus bloßen äußeren Verhältnissen der einen Erscheinung zur anderen abgeleitet, daher gemäß äußeren Verhältnissen konstruiert, niemals aber unmittelbar wahrgenommen. Das wissen die philosophierenden Naturforscher sehr wohl, weigern sich aber trotzdem, die Hypothese Kants auch nur gründlich zu untersuchen.

Wir haben nunmehr zwei Möglichkeiten vor uns. Nach der einen, der Kantischen, hat die Natur den Charakter der Sinneserscheinung, sie ist immanent und nicht Ding an sich. Nach der anderen ist die Körperwelt Ding an sich. Es fragt sich nun, wie wir etwa feststellen können, ob die eine oder ob die andere Auffassung der Wahrheit entspricht.

Soviel ist sicher: mit dem materiellen *Experiment*, auf das die Naturwissenschaft sich stützen muß, ist hier nichts auszurichten. Wenn also etwa Naturforscher Ihnen eine Philosophie vortragen sollten,

---

[1] Es ist eine fast allgemein verbreitete Meinung, daß die stoßende Kraft der Körper (Repulsivkraft) weniger wunderbar sei als die anziehende Kraft. Aber diese Vorstellung beruht nur auf unserer Gewohnheit. Daß ein Körper den anderen in der Nähe, d. h. bei Berührung, in Bewegung setzt, ist genau so unerklärlich wie die Anziehungskraft (Schwerkraft), die aus der Ferne einwirkt.

so sind sie in dieser Rolle gar keine Naturforscher, sondern Philosophen, da sie ihre Behauptungen durch kein Experiment beweisen können. Daß man nicht durch Experimente feststellen kann, ob die Körper intraorganische Erscheinungen oder Dinge an sich sind, ist ohne weiteres einzusehen. Sind sie Erscheinungen, so fehlen uns die Dinge an sich, von denen wir sie experimentell unterscheiden müßten, sind sie aber Dinge an sich, so läßt sich dies doch experimentell nicht feststellen, weil wir nicht feststellen können, daß sie unabhängig von jeder Anschauung und jeder Erkenntniskraft existent bleiben.

Etwas Ähnliches fand in der Astronomie statt. Auch hier mußte man das Experiment entbehren; denn um experimentell festzustellen, daß die Erde sich um die Sonne bewegt, hätte man einen Standpunkt außerhalb der Erde und Sonne haben müssen. Die Wahrheit der Wissenschaft der Astronomie beruht also darauf, daß sämtliche Erfahrungstatsachen gesetzmäßig, also notwendig, mit diesem System übereinstimmen, während sich einsehen läßt, daß jedes andere System den Tatsachen widersprechen muß. Auf eben dieses Prinzip muß nun auch notwendig die Wahrheit einer Erkenntnistheorie und Weltauffassung gegründet werden, da wir ja einen Standpunkt außerhalb unserer Erkenntnis und unserer Welt nicht einnehmen können. Diese Untersuchung ist zwar auch ein Experiment, aber kein materielles, sondern ein Gedankenexperiment.

Demnach werden wir, wie gesagt, zunächst die Theorie Kants vorläufig nicht als Wahrheit, sondern nur als Hypothese, als Annahme einer Möglichkeit gelten lassen. Sodann werden wir zu untersuchen haben:

1. Stimmt diese Theorie mit sämtlichen Tatsachen des Bewußtseins und der Erfahrung notwendig überein?

2. Ist bei jeder anderen Theorie eine solche Übereinstimmung notwendig ausgeschlossen?

Wir wollen uns nunmehr einen Einblick in die von Kant aufgeworfene Möglichkeit zu verschaffen suchen, haben also zu unterscheiden: auf der einen Seite einen unabhängig von der Naturerkenntnis (oder Erfahrung) erkennbaren Erkenntnisorganismus, auf der anderen Seite die Produkte der Einwirkung eines außerhalb dieses Organismus liegenden, also transorganischen Dings an sich.

Sodann haben wir die Beweise für die Wahrheit der Kantischen Hypothese zu untersuchen.

7. Der Organismus der Erkenntnis.

Der Apriorismus. — Beweis des apriorischen Kausalgesetzes.

Wir sahen, daß die erkennenden Dinge nur Wirkungen eines Dings an sich sein sollen, die in uns durch Beeinflussung unserer Sinnlichkeit hervorgerufen werden. Worin besteht nun aber dieses „uns", dieses „wir", dieses „Ich", das hier beeinflußt wird? — Dieses beeinflußte Ich muß offenbar ein Organismus sein, der der Beeinflussung zugänglich ist, andererseits aber auch ein Organismus, der erkennbar, also nicht bloß aus der Luft gegriffen, nicht bloß erdichtet, nicht bloß ein Produkt der Phantasie ist.

Auf welche Art soll nun aber ein solcher Organismus — der unabhängig von der Erfahrung und Erscheinung existent ist — erkennbar sein? Woraus soll er bestehen? Sie sehen, daß hier ein auf den ersten Blick unlösbar scheinendes Problem vorliegt. Erscheinung kann dieser Organismus nicht sein, denn Erscheinungen wohnen ihm ja inne und entstehen erst durch seine Modifikation. Auch der erkennbare Mensch kann nicht eins sein mit ihm; denn auch dieser als Leib, als Körper gehört ja samt seinen leiblichen Organen, insbesondere den Sinnesorganen (Auge, Ohr usw.) zu den Erscheinungen, ist also selbst jenem zu entdeckenden Organismus immanent, d. h. selbst eine Erscheinung in diesem Organismus, und nur als in ihm auftretende Wirkung des Dings an sich — ebenso wie alle anderen Naturdinge — erkennbar. Denn in der Erkenntnis ist Empfindung das allererste. Durch sie lernen wir erst unseren Leib kennen, und erst nachdem er bekannt geworden, stellen wir fest, daß das Auftreten der Empfindung von seinen Organen abhängig ist.

Schlechterdings nichts, was zu den erkennbaren Gegenständen, d. h. zu den Gegenständen der Erfahrung gehört, kann diesem Organismus angehören; alles dies ist nur eine nachträglich in ihm auftretende Wirkung des Dings an sich. Der Organismus darf also nur etwas enthalten, was unabhängig von diesen Gegenständen nicht nur existiert, sondern auch unabhängig von ihnen, d. h. unabhängig von der Erfahrung, erkennbar ist. Folglich müßte der ganze Erkenntnisorganismus (Kant: „Die reine Vernunft") durch und durch aus apriorischen Vorstellungen zusammengesetzt sein. Wir lernten ja auch schon Kants Schluß kennen: „Raum und Zeit sind Gegenstände apriorischer Erkenntnis,

folglich sind sie Organe des Erkenntnisorganismus." Aus demselben Grunde aber müßte der Erkenntnisorganismus, dem sie angehören, gleichfalls a priori sein. Überall also, wo wir auf reine apriorische Erkenntnis stoßen, würde diese eine Manifestation, eine Offenbarung eines bestimmten Organones des Erkenntnisorganismus enthalten. Damit aber die Erkenntnis dieses Organismus möglich, und damit seine Existenz beweisbar würde, müßten sämtliche apriorische Erkenntnisse entdeckt werden, eine ungeheure, aber von Kant gelöste Aufgabe.

Hier halte ich es nun — abweichend vom gewöhnlichen Lehrgange — für zweckmäßig, Ihnen einen festen Boden zu geben. Bis jetzt wissen Sie ja noch nicht, ob es wirklich für uns ein Wissen ewiger Wahrheiten, d. h. eine apriorische Erkenntnis, gibt. Es könnte doch, wie der Empiriker meint, immerhin sein, daß derartige Erkenntnisse nur Scheinkenntnisse sind. Ich werde Ihnen daher nunmehr die Wahrheit einer apriorischen Vorstellung, nämlich des Kausalgesetzes, beweisen, und zwar durch ein sehr einfaches, bisher noch nicht bekanntes Verfahren[1]. Kants eigene Deduktion, die fast überall noch unverstanden ist, würden Sie noch nicht verstehen können[2].

Ich bitte Sie, zunächst selbst darüber nachzudenken, ob Sie einen solchen Beweis überhaupt für möglich halten, sich also die Schwierigkeit der Sache klar zu machen und zunächst einmal selbst die Lösung zu versuchen. Es handelt sich hier um ein Unternehmen, das nicht nur beim ersten Anblick, sondern nach den mühevollsten Versuchen vor Kant als undurchführbar erschien. Alle Versuche liefen bis dahin auf Scheinbeweise hinaus. Lassen Sie sich also nicht durch das schnelle Verständnis meines Beweises verleiten, den Beweis für eine Einsicht zu halten, die an der Oberfläche liegt. Der ganze gewaltige Bau des Kantischen Weltgebäudes war die Voraussetzung, daß er gefunden werden und gelingen konnte. Die tiefer liegenden Gründe des Beweises, die apriorischen Gründe, die allererst Kant auf den Weg dieses Beweises führten, erfahren Sie erst später. Der Beweis läßt sich

---

[1] Zuerst veröffentlicht in meinem „Revolutionsprinzip" (Herford 1904), sodann berichtigt, ausgeführt und kritisch behandelt in meiner Abhandlung „Die Beweisführung in der Kritik" (erschienen Juli 1914 in der Altpr. Monatsschrift Königsberg und als Sonderausgabe, Essen, 1914, im Selbstverlag).

[2] Eine Ausführung, die das Dunkel der Deduktion völlig beseitigt, ist in Vorbereitung.

— (allerdings hier nur in einer groben Skizze) — führen, ohne daß ich auf diese letzten Gründe zurückgehe, weil Sie diese Gründe in Ihrem apriorischen Bewußtsein haben und sich ihrer bedienen, ohne es selbst zu merken, weil Sie also, was an dem Beweis fehlt, selbst unvermerkt ergänzen. Fragen Sie sich also: Wie soll es möglich sein, eine für alle Vergangenheit und Zukunft gültige Behauptung zu beweisen, da doch unser Wissen sich gar nicht über diese Ewigkeit erstreckt und erstrecken wird?

Der Beweisgrund Kants liegt in dem Satze: „Die Gültigkeit des Kausalgesetzes ist die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung."

Versuchen Sie zunächst einmal, ob dieser Satz Ihnen ohne weiteres schon einleuchtet, ob Sie sofort (wie Kant gelegentlich anzunehmen scheint) schon daraus die Einsicht gewinnen, daß das Kausalgesetz ewige Gültigkeit hat. Ich meine, es müßte Ihnen gehen wie anfänglich mir, und Sie müßten ratlos vor dem Problem stehen wie noch heute fast alle Kantforscher.

Vor allem hüten Sie sich aber dabei vor einer oberflächlichen Auffassung, die gar nicht den Kern der Sache trifft, sondern etwas ganz Selbstverständliches, das auch ohne Kant einzusehen ist, eine sogenannte „analytische" Wahrheit[1]. So gibt es heute noch manche Naturforscher, die ohne weiteres anerkennen, daß ohne das Kausalgesetz die Naturwissenschaft nichts ausrichten kann. Das ist ganz natürlich und der Beweis dafür sehr leicht zu führen. Denn da die Hauptaufgabe der Naturwissenschaft darin besteht, die Ursachen der Veränderungen aufzusuchen, so ist es ganz natürlich, daß sie, um Ursachen zu erforschen, das Gesetz von Ursache und Wirkung nötig hat. Dafür genügt der selbstverständliche Satz: Der Kausalbegriff ist die Bedingung kausaler Erkenntnis.

Hier handelt es sich aber nicht um Naturwissenschaft und nicht bloß um kausale Erkenntnisse, sondern Kant behauptet mit seinem Satze, daß jede Erfahrung, daher die allergewöhnlichste Erfahrung des unkultiviertesten Menschen, des Kindes, des Wilden und daher eine erkennbare Natur selbst unmöglich ist ohne die Geltung des Kausalgesetzes, daß also der Naturforscher nicht einmal an Naturwissenschaft denken

[1] Auf den Unterschied analytischer und synthetischer Sätze gehe ich in dieser Arbeit nicht ein. Die gesunde Urteilskraft macht ihn von selbst; nur den Gelehrten bleibt es vorbehalten, ihn in Frage zu stellen.

würde, wenn er nicht lange schon, bevor er Naturwissenschaft studierte, das Kausalgesetz gebraucht hätte, um die gewöhnlichsten Erfahrungen zu machen. Wir würden also mit anderen Worten ohne die Herrschaft des Kausalgesetzes auch nicht einmal das gewöhnlichste Ding (Baum, Stein, Haus) erkennen. Es würde nicht ein einziges erkennbares Ding geben, wenn das Kausalgesetz nicht gültig wäre, es würde also ein Zustand herrschen, in welchem an eine Naturwissenschaft auch nicht einmal gedacht werden würde, ein Zustand völliger Erkenntnislosigkeit. In diesem Sinne soll der Satz jetzt zur Einsicht gebracht werden:

1. Der Satz sagt: Die Gültigkeit des Kausalgesetzes ist die notwendige Bedingung, damit die Erkenntnis von Dingen und Naturvorgängen, d. h. Erfahrung, zustande kommen kann. Beweisen wir diesen Satz, so ist die ewige Gültigkeit des Kausalgesetzes bewiesen.

2. Denn Erfahrung machen bedeutet nichts, als die Natur (uns selbst eingeschlossen), d. h. die Dinge, erkennen. Eine Natur existiert aber für uns überhaupt nicht, wenn wir sie nicht erkennen. Hängt also die Erfahrung von der Gültigkeit des Kausalgesetzes ab, so hängt auch die Existenz der Natur von dieser Gültigkeit ab.

Anders und schärfer ausgedrückt:

1. Entweder gilt das Kausalgesetz, dann existiert für uns eine Natur, dann ist sie möglich.

2. Oder es gilt nicht, dann gibt es keine erkennbare, folglich für uns überhaupt keine Natur, sondern höchstens ein Konglomerat von Sinneserscheinungen, denen wir keine Bedeutung beilegen können.

Damit ist das Prinzip des Kantischen Beweises in seiner ganzen eigenartigen und wunderbaren Formulierung klargestellt. Wer einmal sich daran versucht hat, das Problem der Gültigkeit des Kausalgesetzes zu lösen, der steht vor dieser Lösung wie vor einem der größten Wunder menschlicher Denkkraft. Ich muß gestehen, daß, als ich, was ziemlich spät geschah, den Zug dieses Beweises erfaßt hatte, mich eine Art Schwindel befiel vor der den ganzen Horizont der Erkenntnis durchdringenden logischen Perspektive, die Kant vor allen Denkern so sehr auszeichnet, daß ich der Meinung bin: Hätten wir nicht diesen einzigen Geist, wir müßten Tausende von Jahren warten, bis seinesgleichen erstände.

3. Ich werde Ihnen also jetzt beweisen: Es gibt keine erkennbare Natur für uns, wenn nicht das Kausalgesetz die Natur beherrscht,

wenn nicht die Natur dem Kausalgesetz, d. h. unserer apriorischen Kausalvorstellung, unterworfen ist.

Es gibt indessen außer dem Kausalgesetz noch zwei andere apriorische Gesetze, die notwendig zu ihm gehören, und die Kant aus dem Gemenge des Bewußtseins herauslöste. Auf diese beiden Gesetze werde ich den Beweis miterstrecken. Diese drei Gesetze, die sämtlich notwendig sind, damit eine Natur vor uns auftritt, und für die wir den Beweis führen wollen, bezeichnet Kant als die „Analogien der Erfahrung". Sie lauten:

1. Das Substantialgesetz: In allen wechselnden Sinneserscheinungen ist etwas Beharrliches, das niemals wechselt, sondern stets dasselbe bleibt[1], m. a. W.: Alle erkennbaren Sinneserscheinungen sind bloße Zustände (Existenzarten) einer Substanz. Negativ ausgedrückt: Unsere Sinneserscheinungen (Empfindungen, Phantasmen, Gefühle) schweben nicht frei in Raum und Zeit, sondern haften an einem Beharrlichen, das Substanz heißt.

2. Das Kausalgesetz im engeren Sinne: Das Auftreten eines neuen an der Substanz haftenden Zustandes, d. h. die Veränderung der Dinge, folgt nach einer festen Regel auf einen vorhergehenden, daher der Vergangenheit angehörigen Erscheinungskomplex. Negativ ausgedrückt: Jeder Zustand beharrt, bis ein anderer Zustand nach einer Regel an seine Stelle tritt; zum Beispiel: Die Sonne erhebt sich über den Horizont, sie verdrängt den Zustand des Dunkels und setzt das Licht an seine Stelle.

3. Das Gesetz der Wechselwirkung: Der Zustand der Substanz kann nur dann erhalten bleiben und nur dann sich ändern, wenn es eine Mehrheit der Substanzen gibt, die aufeinander wirken. Negativ: Keine Veränderung kann sich von selbst vollziehen, sie muß vielmehr einen äußeren Grund haben, der darin liegt, daß eine andere, gleichfalls erkennbare Substanz auf die veränderte Substanz einwirkte.

Sehen Sie sich diese drei Gesetze näher an, so werden Sie finden, daß sie eigentlich alle drei schon als Elemente in jenem Gesetze enthalten sind, das sowohl der gemeine Verstand wie der Naturforscher als Kausalgesetz denkt. Dieses zusammenfassende Gesetz, das Kausal-

[1] Das demnach weder entstanden ist, noch untergeht, daher diese Analogie auch dem „Gesetz von der Erhaltung der Substanz" zu Grunde liegt.

gesetz im weiteren Sinne, sagt nämlich, daß jede Veränderung eine sinnenfällige, daher in Zeit und Raum erkennbare Ursache haben muß, welche selbst in der Veränderung eines anderen Dinges (oder materiellen Teiles eines solchen) besteht. Im Begriffe der Veränderung ist hier das Substantialgesetz als Element schon mitgedacht. Denn eine Veränderung setzt voraus, daß die Substanz erhalten bleibt und nur ein neuer Zustand eintritt, daß also das Ding nicht untergeht, sondern nur neue Eigenschaften annimmt. Ferner ist das Gesetz der Wechselwirkung schon mitgedacht. Denn es sagt, daß ein Ding sich nicht von selbst verändern kann, sondern der Einfluß eines anderen Dings notwendig ist, um die Veränderung herbeizuführen.

Nunmehr führe ich den Beweis für das so analysierte Kausalgesetz:

1. Um ein Naturding, z. B. Wasser, Erde, Pflanzen kennenzulernen, genügt nicht ihr bloßes Auftreten vor den Sinnen, sondern Sie müssen sich davon eine innere Dauervorstellung bilden, welche bleibt, wenn Ihnen die Erscheinung entrückt ist, eine Vorstellung, die z. B. die Erinnerung möglich macht. Diese Dauerstellung, die aus bloßer einmaliger oder öfterer Beobachtung des Vergangenen entspringt, nenne ich den B e g r i f f.

Durch den Begriff würden Sie z. B. eine dauernde Vorstellung vom Wasser erhalten, die sich auf frühere Beobachtung gründet. Diese Vorstellung würde Sie also allenfalls in den Stand setzen, das Wasser jederzeit wiederzuerkennen und wiederzufinden (Rekognition), d. h. es zum Gegenstand einer gültigen Erkenntnis zu machen.

Nun denken Sie sich einmal das Kausalgesetz als aufgehoben und nehmen Sie demgemäß an, ein Naturding, z. B. das Wasser, würde sich zuwider dem Kausalgesetz von innen heraus und von selbst plötzlich in einen anderen Stoff verwandeln, z. B. in Gold, in Silber, in Blei oder in irgendein fabelhaftes und unbekanntes Ding. Was wollten Sie da mit Ihrem zuvor gebildeten Begriff anfangen; er wäre gänzlich unnütz. Denn Sie würden das Wasser, das sein Gegenstand war, gar nicht wiederfinden. Ihre Kenntnis vom Wasser, die Sie sich zuvor verschafften, wäre also nutzlos gewesen. Sie hätten sich einen B e g r i f f gebildet, aber Sie hätten keine Erfahrung erworben. Denn die roheste und ursprüngliche Erfahrung erwerben bedeutet soviel, wie die Erkenntnis eines Dinges erwerben. Das erste Erfordernis der Erkenntnis eines Dinges ist aber, daß man es jederzeit

wiederzuerkennen und wiederaufzufinden vermag, derart, daß man seine Erkenntnis auch praktisch zu verwerten vermag. Sie haben wahrgenommen, daß Wasser trinkbar ist; nun verwandelt es sich aber ohne jede erkennbare Ursache in einen giftigen Stoff. Hier sehen Sie deutlich, daß der Begriff von der Trinkbarkeit des Wassers Ihnen nichts nützt. Das Wasser verwandelt sich in Gift und straft Ihren Begriff Lügen. Das Urteil: „Wasser ist trinkbar", ist unmöglich.

Ganz anders liegt dagegen die Sache, wenn das Kausalgesetz Geltung hat; z. B.: das Wasser verwandelt sich in Eis, aber nur auf Grund einer bestimmten und erkennbaren Ursache, also nach einem Gesetz (nämlich beim Fallen der Temperatur).

Wenn Sie ein solches Gesetz der Verwandlung vor sich haben, so können Sie dieses Gesetz mit in Ihren Begriff aufnehmen; nicht also nur den Begriff von Eigenschaften des Wassers, sondern auch das Gesetz seiner Verwandlung in Eis haben Sie jetzt im Begriffe. (Denn ein Gesetz hat logische Identität.) Sie erkennen also in dem Eise denselben Stoff wieder, den Sie vorher als Wasser beobachteten, ja auch das Gesetz seiner Rückverwandlung in Wasser bei Steigerung der Temperatur prägen Sie sich durch Beobachtung ein. Diese Gesetze, die Sie sich mit eingeprägt haben, sind Kausalgesetze, lautend:

Die Steigerung der Temperatur ist die Ursache des Flüssigwerdens des Wassers; das Fallen der Temperatur ist die Ursache des Festwerdens des Wassers.

An diesen Beispielen (die, wie Sie aus Ihnen noch nicht bekannten Gründen a priori einsehen, die ganze Natur treffen) können Sie nun schon Ihre Folgerung ziehen: Das Verhalten der Dinge läßt sich auf zweierlei Art denken:

1. Entweder sie verwandeln sich ohne erkennbare Ursache.

Folgerung: In einer Welt, z. B. auf einem Himmelskörper, auf dem dies stattfände, würden wir uns nicht orientieren können; es würde für uns alles regellos durcheinanderlaufen. Kein Begriff würde uns etwas nützen. Daher würden wir gar nicht einmal dazu kommen, Begriffe zu bilden. Wir würden blödsinnig oder stumpfsinnig werden. Denn der Begriff von einem Ding nützt uns nichts, wenn es sich von selbst oder auch nur ohne eine erkennbare Ursache in ein anderes verwandelt. Daher haben wir nicht einmal Anlaß, es uns in das Gedächtnis einzuprägen.

2. Oder wir leben in einer Welt, in der die Dinge sich nach festen und erkennbaren Gesetzen verändern, dann können wir die Erkenntnis ihres Verhaltens erwerben, denn wir können die Regel ihres Verhaltens, d. h. die Kausalgesetze der Dinge, in unseren Begriff zugleich mit aufnehmen, d. h. Erfahrung erwerben, die uns sogar in den Stand setzt, ihr Verhalten vorauszusehen. M. a. W.: Wir haben dann nicht mehr nur einen Begriff, der bloße Erinnerung dessen schaffen würde, was geschah, sondern einen Erfahrungsbegriff, der die Voraussicht (Prognosis) dessen schafft, was jederzeit geschieht, daher auch, was das Ding tun wird. Nur in diesem Falle also existiert für uns eine Natur. Natur ist demnach eine Gesamtheit von Dingen, die sich nach festen und erkennbaren Regeln verhält. Das, was sich nicht so verhalten würde, würde für uns unerkennbar sein, daher von uns auch nicht als Natur gedacht werden. Sie sehen also: Entweder verhalten sich die Dinge nach festen Regeln, d. h. das Kausalgesetz gilt, dann ist Erfahrung und Natur möglich, oder sie tun es nicht, dann ist nicht ein einziges Ding erkennbar, und es entsteht keine Erfahrung, also steht auch keine Natur vor uns da, ja wir sind unfähig, überhaupt von unseren Erkenntniskräften Gebrauch zu machen. Daß also das Kausalgesetz für uns eine ewige Wahrheit sein muß, ist hiernach leicht einzusehen: Denn es wird durch jede Erfahrung bestätigt. Es wird durch keine widerlegt, weil, wenn seine Gültigkeit versagen würde, wir keinerlei Erfahrung erwerben, also auch das Versagen des Kausalgesetzes nicht erkennen würden.

Werfen Sie jetzt einen Blick zurück. Ich habe Ihnen beweisen wollen, daß das Kausalgesetz für uns eine ewige Wahrheit ist. Diesen Beweis habe ich geführt. Denn ich zeigte Ihnen, daß es für uns erkennbare Dinge, also eine erkennbare Natur nur gibt, wenn dieses Gesetz gilt, d. h. wenn es die Erscheinungen beherrscht. Folglich zeigte ich, daß das Kausalgesetz genau so ewig ist wie die Natur selbst, daß also die ganze Natur in ihrem ewigen Verlaufe mit ihm steht und fällt. Denn der Satz: es gibt keine erkennbare Natur, ist für uns derselbe wie der Satz: es gibt überhaupt keine Natur.

Nun gehe ich weiter und beweise Ihnen ebenso einfach, daß diese apriorische Einsicht letzten Endes mit der Organisation unseres Denkens zusammenhängt.

Damit gebe ich Ihnen schon jetzt einen Ausblick auf die innerste

Grundlage der Kantischen Weltverfassung. Sie werden hier also zum erstenmal eine Vorstellung erhalten, wie Kant die apriorischen Sätze aus der reinen Vernunft (wie er sich ausdrückt) oder aus der apriorischen Organisation des Intellekts, aus dem apriorischen Organismus (wie ich mich hier überall ausdrücke) ableitet:

Es gibt ein allgemeines Gesetz des Denkens, das a priori erkennbar ist, also ein logisches, zweifellos uns selbst und nicht der äußeren Natur angehöriges Gesetz. Dieses Gesetz, das später ausführlich erörtert wird, ist das Gesetz der Einheit des logischen Bewußtseins[1], das Gesetz, daß diese Einheit die Voraussetzung alles Denkens ist. Dieser Satz lautet in Einschränkung[2] auf unseren Fall: Jeder Begriff, den wir gebrauchen, muß, damit wir richtig denken können, derselbe, d. h. identisch bleiben, d. h. seine Bedeutung behalten, wir dürfen ihn also während des Denkens nicht mit einem andern verwechseln. Wenn ich z. B. über eine Rose nachdenke und etwa denke, daß sie rot sei, so darf sich während des Nachdenkens der Begriff der Rose nicht in den eines Veilchens verwandeln. Ein Mensch, der die Bedeutung seiner Begriffe (ihre Identität oder Einheit) nicht festzuhalten vermag, ist überhaupt unfähig zu denken. Das sehen wir a priori ein, weil wir die feste Organisation unseres eigenen Denkens kennen.

Wir lernten hier somit ein apriorisches Gesetz der Organisation des Intellekts, d. h. ein transzendental-logisches Gesetz kennen. Beziehen Sie nunmehr dieses Gesetz auf die Erkenntnis der Natur:

Ich bilde mir von einem Ding, einem Vorgang eine innere beharrliche Vorstellung, einen Begriff. Dieser Begriff bleibt identisch, er behält seine Bedeutung vermöge jenes logischen Identitätsgesetzes, z. B. der Begriff vom Wasser. Nun nehmen Sie wie früher an, das Wasser verwandele sich regellos in giftige Stoffe oder in Blei, Eisen, Erde. Hier sehen Sie sofort, daß unser Begriff, der seine Bedeutung behält, mit dem Dinge, das seine Bedeutung wechselt, nicht mehr kongruiert, daher keine Erkenntnis desselben mehr enthält. Denn es ist wieder ein a priori (analytisch) einzusehender Satz, daß Erkenntnis in der Übereinstimmung unseres Begriffes mit dem Gegenstand besteht.

[1] Kant: „Die transzendentale Einheit der Apperzeption."

[2] Denn der Satz hat noch andere Anwendungsarten.

Wenn sich dagegen das Ding nach dem Gesetz der Kausalität, also nach einem erkennbaren Gesetze verwandelt, so können wir das Gesetz selbst mit in unseren Begriff aufnehmen. Dann aber nehmen wir die Identität seines dynamischen Charakters, seine gesetzmäßige oder regulative Identität, die im Gegensatz zu jener logischen Identität eine dem Dinge angehörige, d. h. eine Realidentität, ist, mit in den Begriff auf. Daher erkennen wir jetzt die gesetzmäßige Bedeutung des Eises als festgewordenes Wasser, die gesetzmäßige Bedeutung von Wasserstoff und Sauerstoff — obwohl diese Elemente vollkommen verschwunden sind — als gesetzmäßige Elemente des Wassers.

Damit ist die Kongruenz zwischen der Bedeutung unseres Begriffes und der Bedeutung des wandelbaren Dinges, also des Dinges, das seine Beschaffenheit ändert, hergestellt. Denn da die Wandelbarkeit nach dem Kausalgesetz erfolgt, das wir gleichfalls in unseren Begriff mit aufnehmen können, so ist nicht nur die Bedeutung des Dinges, sondern auch die seines gesetzmäßigen Wandels in unseren Begriff mit übergegangen.

Sie haben demnach einen ganz einfachen, logisch übersehbaren Beweisgang:

1. Der Begriff vom Dinge muß seine Bedeutung behalten, falls wir denken wollen. (Logische Identität.)

2. Der Gegenstand muß mit dem Begriff übereinstimmen, damit wir ihn erkennen. (Kongruenz.)

3. Folglich müßte der Gegenstand eigentlich ebenso wie der Begriff seine bisherige Bedeutung behalten, d. h. starre logische Identität haben, weil sonst die Kongruenz aufgehoben wird.

4. Nun behält aber der Gegenstand nicht seine Bedeutung, sondern er verändert sich.

5. Folglich muß ich, damit die Kongruenz nicht verloren geht, seine Veränderung gleichfalls in den Begriff mit aufnehmen.

6. Dies ist aber nur möglich, wenn die Veränderung gesetzmäßig, und zwar nicht nach einem beliebigen, sondern nach erkennbarem Gesetze, d. h. nach dem Kausalgesetz erfolgt. (Denn erkennbar ist das Gesetz nur, wenn die Veränderung auf dem gesetzmäßigen Verhalten des veränderten Dinges zu einem andern gleichfalls erkennbaren Ding, d. h. auf kausalem Verhalten, beruht.)

7. Durch dieses kausale Verhalten entsteht also neben der starren oder absoluten logischen Identität eine labile regulative, dem Gegenstand angehörige, d. h. reale Identität oder die Identität des dynamischen Charakters.

8. Der Gegenstand, der ja nicht absolut identisch ist, muß somit, um den Gesetzen unseres Denkens zu entsprechen, d. h. um erkennbar zu sein, regulative Identität, und zwar eine solche nach den drei obengenannten Gesetzen der Analogien haben.

Daß aber gerade nur die drei Analogien und ausschließlich diese geeignet sind, eine erkennbare Realidentität hervorzubringen, erkannten wir oben dadurch, daß wir sie durch einen Versuch, d. h. durch Denkexperiment, als aufgehoben dachten, wo sich dann zeigte, daß ein nicht mehr erkennbares Gewirre von Erscheinungen vor uns stand, das günstigenfalls nichts als einen stets wechselnden Zustand unseres Ichs (vulgo: der Seele) ohne jede Erkenntnis bedeuten würde. Eine der notwendigen logischen Identität des Begriffes genugtuende Realidentität der Materie konnte also nur durch die drei Analogien hervorgebracht werden.

Weiterhin können wir schon jetzt vermuten, daß diese regulative Realidentität — d. h. die drei Gesetze, die sie hervorbringen — gleichfalls logischen Ursprung haben müssen. Ich werde Ihnen später ihren Ursprung aus dem Intellekt nachweisen und damit den zweiten Teil zu unserem Beweise liefern, der Ihnen zeigen wird, daß das Kausal- und Substantialgesetz und das Gesetz der Wechselwirkung aus dem apriorischen Organismus, aus der reinen Vernunft entspringen.

Wie demnach die starre logische Identität der Begriffe Voraussetzung des Denkens ist, so ist die regulativ reale[1] Identität des dynamischen Charakters der Dinge die Voraussetzung einer erkennbaren Natur, d. h. der Erfahrung, ja sogar der Existenz einer Natur.

Jetzt habe ich Ihnen noch für jedes einzelne der drei angeführten Gesetze zu zeigen, daß sie notwendig sind, damit jene regulative Identität der Dinge möglich ist:

---

[1] Jene logische Identität genügt also nicht zur Erkenntnis der Dinge, sondern es muß eine der Zeit, d. h. den Erscheinungen, somit den Dingen angehörige Identität hinzukommen, und dies ist die (regulative) Realidentität durch die Analogien. Diese vermitteln also die Überführung einer Realidentität in den Begriff.

1. Das Substantialgesetz: Damit überhaupt auch nur ein Gesetz möglich ist, muß ein Etwas da sein, das ihm unterworfen ist, eine Subordinate (ethisch und politisch „Untertan" genannt).

Nun muß aber eine solche Subordinate in der Zeit beharrlich sein, d. h. zeitlich identisch bleiben, d. h. seine Existenz behalten; denn sonst würde eine sinnlich erkennbare Subordinate des Gesetzes fehlen, das Gesetz also selbst unmöglich oder für uns bedeutungslos sein. Folglich muß in demjenigen, was einem Gesetz unterworfen sein soll, etwas Beharrliches sein, das seine Identität in der Zeit behält, wenn auch die Zustände gesetzmäßig wandelbar sind.

Ein gesetzmäßiger Zusammenhang der Erscheinungen, d. h. eine regulative Realidentität (d. h. die Natur), ist also nur möglich, wenn die wechselnden Erscheinungen als Zustände an etwas gebunden sind, das fest und bleibend, d. h. so identisch ist, wie unsere Begriffe es sein müssen, damit wir denken können. Die Substanz ist also der Identitätskern der Dinge und ermöglicht es, sie durch regulativ-identische Begriffe zu erkennen. Dieser Kern ist der Grund, daß wir a priori sicher sind, daß jede stoffliche Zusammensetzung (z. B. Wasser) sich wieder auflösen läßt, d. h. daß die ursprünglichen Substanzen (Wasserstoff und Sauerstoff oder ein verbrannter Stoff) nicht verloren gegangen sind, sondern sich wieder auffinden lassen müssen. An diesem Beispiel sehen Sie zugleich, mit welcher Sicherheit wir die „Erhaltung der Substanz" voraussetzen. Das spricht sich in dem Satze aus: „In der Natur geht nichts verloren. Jeder Stoff läßt sich, wenn wir suchen, wieder auffinden"; und dieser Satz muß, wie gezeigt, gültig sein, damit eine erkennbare Natur möglich ist.

Derselbe Satz führt bei Hinzuziehung der übrigen Analogien und der später zu erwähnenden Gesetze von der intensiven und extensiven Größe übrigens auch auf die *apriorische* Gültigkeit des Mayerschen Gesetzes von der Erhaltung der Energie, ein Gesetz, von welchem mancher Naturforscher heute irrig annimmt, es sei experimentell beweisbar oder durch Experimente entdeckt. Im Gegenteil es ist eine Bedingung, ohne die Experimente unmöglich sein würden.

2. Das Kausalgesetz: Aber auch nur der Kern (der identische Kern) der Dinge braucht erhalten zu bleiben. Die Zustände dürfen wechseln, wofern nur dieser Wechsel regulative Identität hat, d. h. sich nach einem Gesetze vollzieht, gemäß welchem ein bestimmter Zustand gesetz-

mäßig einen andern zur Folge hat. Diesen Satz haben wir schon oben zur Einsicht gebracht.

3. Das Kommerzialgesetz oder Gesetz der wechselseitigen Kausalität: Das Kausalgesetz (sub 2) für sich genommen in seiner Absonderung würde nicht genügen, um eine erkennbare Natur zu ermöglichen. Denn wenn sich die Dinge auf Grund einer unerkennbaren Ursache, die im Innern der Substanz (als Kraft) gedacht werden könnte, verwandelten, so wäre ein Gesetz der Veränderung zwar vorhanden, aber nicht erkennbar. Verwandelte sich also z. B. Pulver aus unerkennbaren (inneren) Gründen in Gas, d. h. explodierte es ohne äußerlich erkennbare Ursache, so wäre der dynamische Charakter der Dinge, daher die Natur, unerkennbar. Es muß also der Satz: „Die eine Substanz kann sich nur durch Veränderung einer anderen gleichfalls erkennbaren, d. h. im Raume (sinnlich) wahrnehmbaren Substanz verändern", Gültigkeit haben, damit Erkenntnis, daher eine Natur, für uns möglich ist. Es muß also auch das Gesetz der Wechselwirkung gültig sein, damit Erfahrung möglich ist. Denn nur dann sind äußere, daher erkennbare Ursachen vorhanden.

Wir müssen demnach das gesetzmäßige Verhalten der einen Erscheinung (bleibe sie nun beharrlich oder werde sie verändert) ablesen vom Verhalten der anderen Erscheinung. Denn da unserer Wahrnehmung nichts zur Verfügung steht als Erscheinungen, so läßt sich regulative Identität, d. h. ein gesetzmäßiges Verhalten, nur feststellen, wenn eine Erscheinung gesetzmäßig das Verhalten der andern bestimmt, d. h. wenn alle Dinge der Natur sich gegenseitig gesetzmäßig zur Beharrung oder Veränderung bestimmen. Folglich muß das Kommerzialgesetz gültig sein, damit ein Realgesetz der Erscheinungen, d. h. eine regulative Realidentität der Dinge, erkennbar ist, welche der logischen Identität der Begriffe Genüge tut.

Damit ist der Beweis geführt, daß es wirklich sichere apriorische, d. h. unabhängig von der Erfahrung erkennbare Wahrheiten gibt, und Sie werden, wie ich hoffe, sich nicht mehr dadurch irremachen lassen, daß heute noch fast die ganze gelehrte Welt (die diesen Beweis noch nicht kennt oder nicht verstanden hat) die Wahrheit von Sätzen dieser Art bezweifelt. Es gibt eine größere Zahl solcher Sätze, als ich Ihnen hier vorführte. Aber es genügt hier schon der Nachweis, daß der allgemeine Zweifel gegen die Möglichkeit solcher Sätze durch meinen Beweis be-

seitigt ist. Sobald dieser Beweis allgemein bekannt geworden ist, werden die Empiriker genötigt sein, ihre Zweifel, die zu begründen sie bisher nicht für nötig hielten, mit Beweisen zu versehen, und alsbald einzugestehen, daß sie Gründe für ihre Zweifel nicht aufzufinden vermögen.

In der Tat sind solche Zweifel nicht nur töricht, sondern eine Art Verbrechen an der Majestät der Wissenschaft. Wissenschaft hat nicht nur praktische Folgen, sondern sie kultiviert auch unmittelbar den Geist. Der erhabenste Teil der Wissenschaft ist aber gerade der eherne Felsen, auf dem sie errichtet wird: die Grundwahrheiten oder ewigen Wahrheiten (in der Mathematik die Postulate). Hier sehen wir eines der größten Wunder unseres ganzen geistigen Horizonts vor uns: die Seele im Besitz ewiger Wahrheiten. Es sind Sätze, die dem gemeinsten Verstande wie durch Instinkt unumstößlich erscheinen, und es erscheint wie eine dem sichersten und gesundesten Instinkte zuwiderlaufende, daher naturwidrige Handlung, wenn man gegen solche Sätze, statt nach dem Grunde ihrer stets bestätigten Wahrheit zu forschen, einen Zweifel erhebt, der, weil er durch keine Gründe unterstützt wird, von jedem Kind erhoben werden kann. Die Empiriker verdunkeln also den erhabensten Anblick, den menschliche Wissenschaft bietet, im Nebel eines oft genug mit dem Scheine der Überlegenheit vorgetragenen Zweifels. Daß darunter die wissenschaftliche Disziplin sowohl wie die durch Wissenschaft und ihre Strenge belebende Kultur des Geistes leidet, ist offenbar. Die Schönheit, Anmut und Erhabenheit der Wissenschaft liegt in der Präzision und der logischen Perspektive, die diese gewährt; Präzision aber geht schließlich durch unbegründete, ja naturwidrige Zweifel verloren und muß degenerierend wirken, wie wir dies heute leider auf manchen Gebieten wahrnehmen. An die Stelle der Einfachheit der Wahrheit tritt teils byzantinisch gelehrte Verschnörkelung, teils ein Sichverlieren in unerhebliche Kleinigkeiten, die den erhabenen Totalanblick aus den Augen bringen[1].

Damit aber nun bezüglich der apriorischen Sätze von vornherein ein

[1] Diese nur durch Kants Kritik zu beseitigende Korruption findet sich namentlich in der Philosophie, und zwar schon seit Anfang des vorigen Jahrhunderts. Sie hat praktisch böse Folgen. Sie hat mittelbar, indem sie in die ästhetische und in die Unterhaltungsliteratur eindringt, sittliche Zweifel, sittliche Irrtümer und sittliche Gleichgültigkeit im Gefolge.

Mißverständnis ausgeschlossen ist, bemerke ich noch, daß diese apriorischen Erkenntnisse nicht etwa früher auftreten als die Erfahrung. Weswegen das nicht der Fall ist, ist leicht einzusehen, wenn ich vorgreifend erwähne, daß diese Erkenntnisse selbst nur die Funktion haben, unsere Erfahrungen zustande zu bringen, ein Satz, der erst später bewiesen werden kann. Die Erkenntniskräfte, durch welche diese Sätze zustande kommen, werden nämlich (um mich eines guten Ausdruckes der Naturwissenschaft zu bedienen) erst ausgelöst, wenn wir unsere Erkenntniskraft gebrauchen, um Erfahrung zu erwerben, wenn also Empfindungen und Sinneserscheinungen bereits aufgetreten sind. Diese apriorischen Sätze treten also erst auf zugleich mit der Entstehung der Erfahrung; denn sie helfen, diese zustande zu bringen und sind als Faktoren in der Erfahrung enthalten. Wir bedienen uns ihrer, ehe wir uns ihrer isoliert bewußt werden.

So wie also aus Wasserstoff und Sauerstoff Wasser entsteht, so entsteht aus apriorischen Funktionen und aus Sinneserscheinungen ein Produkt, das Erfahrung heißt und welches macht, daß wir die Sinneserscheinungen als Naturerscheinungen erkennen.

Unsere apriorischen Sätze treten demnach keineswegs ganz und gar unabhängig von aller Erfahrung auf. Diese Bedeutung hat der Begriff der apriorischen Unabhängigkeit nicht. Vielmehr treten sie erst in Funktion mit dem Zeitpunkte, in welchem auch Erfahrung entsteht, entspringen aber nicht aus dieser, sondern umgekehrt, sie helfen diese zustande bringen, sie entspringen aus dem Erkenntnisorganismus. Ich mache ausdrücklich hierauf aufmerksam, weil unter den Gegnern Kants vielfach die mißverständliche Auffassung herrscht, daß nach Kants Meinung dergleichen Sätze schon vor aller Erfahrung in uns bereit lägen. Aber wir e r w e r b e n sie vielmehr erst zugleich mit dem Gebrauch, den wir von ihnen machen müssen, um Erfahrung zu erwerben. Es sind nicht angeborene, sondern vermöge unserer intellektuellen Kräfte erworbene Erkenntnisse.

8. Der Charakter des apriorischen Organismus. Materie — Form — Seele.

Ich habe Ihnen jetzt bewiesen, daß wir wirklich im Besitze ewiger Wahrheiten, d. h. apriorischen Wissens sind. Dieses apriorische Wissen

kann nur aus dem ursprünglichen Organismus der Erkenntnis hervorgehen; auch das zeigte ich Ihnen schon, indem ich den Zusammenhang des Kausalgesetzes mit der Organisation des Denkens nachwies.

Nunmehr werden wir den apriorischen Organismus, den Erkenntnisorganismus, aufzusuchen haben, der sich nur durch apriorische Vorstellungen manifestieren kann, eben jenen Organismus, in welchem die Wirkungen eines unerkennbaren Dings an sich als Erscheinungen wahrnehmbar werden. Aber auf welche Weise bemächtigen wir uns nun dieser Manifestationen des Erkenntnisorganismus? — Die Antwort lautet: Obwohl wir die apriorischen Erkenntnisse stets gebrauchen, sie also bereits im Besitz haben, erkennen wir sie doch nicht von vornherein isoliert, d. h. abgesondert von der Erfahrung, als deren Bestandteile sie auftreten. Damit wir sie in ihrer Reinheit erfassen konnten, mußten sie durch Reflexion von den Erfahrungsbestandteilen losgelöst und gesondert gedacht werden, und diese schwierige Zersetzung, eine Art Chemie des Denkens, ist erst Kant im vollen Umfange gelungen; allerdings, einzelne dieser Sätze, namentlich die auffallendsten, wie das Kausalgesetz, sind schon von früheren Denkern beobachtet und untersucht worden. Auch der gemeine Verstand fördert sie gelegentlich rein zutage. Selbst das Kind fragt schon sehr frühe nach der Ursache und wundert sich, wenn ein Gegenstand verbrennt, wo wohl der Stoff geblieben sein mag, weil die Verbrennung dem apriorischen Gesetz von der Erhaltung der Substanz zu widersprechen scheint. Aber im allgemeinen liegt doch die Sache so, daß wir gerade die selbstverständlichsten Vorstellungen gebrauchen, ohne uns ihrer scharf bewußt zu werden. Jedes Kind z. B. unterscheidet mit Sicherheit Hahn und Huhn. Fragen Sie es aber nun, worin der Unterschied besteht, so wird es die Antwort schuldig bleiben. Es gebraucht also gewisse Vorstellungen, die ihm gänzlich klar sind, mit Sicherheit, ist sich aber nicht scharf bewußt, worin diese Vorstellungen bestehen. Denn dazu gehört mehr als der Gebrauch der Vorstellungen, dazu gehört isolierte Erkenntnis der Vorstellungen durch Reflexion und Abstraktion. Man muß also die Kunst verstehen, Vorstellungen, die im Gemenge des Bewußtseins ineinanderhängen, voneinander zu scheiden, und sie aus dem Gewirre des Bewußtseins gesondert herauszuheben. Dazu gehört eine Fähigkeit, die nur durch Übung zu erwerben ist, und man muß wohl auf der Hut sein vor Irrungen, die sich auf diesem Gebiete, wie fast alle

Kant-Auslegungen beweisen, leicht einstellen. Die Denkhandlung, durch die wir Vorstellungen, die bereits in uns sind, betrachten und beurteilen, heißt Reflexion, die Denkhandlung, durch die wir zusammengesetzte Vorstellungen (z. B. den Satz: die Bewegung des Körpers a ist die Ursache der Bewegung des Körpers b) in ihre Elemente zerlegen (in unserem Beispiele einerseits das Element „Bewegung", andererseits das Element: „Ursache und Wirkung"), heißt Analysis und Abstraktion; d. h. ich denke in unserem Beispiel die Begriffselemente voneinander gesondert, denke sodann die Bewegung hinweg (abstrahiere von ihr) und behalte den Begriff Ursache — Wirkung übrig; oder ein anderes Beispiel: ich denke den Körper hinweg und behalte den leeren Raum, den Platz, übrig. Durch solche Denkhandlungen ist es möglich, die apriorischen Sätze isoliert, gesäubert von anderen Vorstellungen (mit denen sie im Gebrauche[1] verbunden sind) zu erhalten. Die so isolierten Vorstellungen aber offenbaren uns den apriorischen Organismus.

Wir suchen zunächst den Charakter dieses Organismus im allgemeinen zu beleuchten: Dabei tauchen zwei Probleme auf: 1. Aus welchem Stoff besteht der apriorische Organismus (oder die reine Vernunft)? Denn soll er erkennbar sein, so muß er doch aus irgend etwas Realem bestehen, sei auch dieses Reale keine physische, sondern eine metaphysische Realität. 2. Wie verhält sich die neue Lehre zur bisherigen?

Eine physische Realität kann der apriorische Organismus nicht sein, denn physische oder natürliche Realitäten sind materiell. Alle Materie ist ja aber Erscheinung und fällt in den apriorischen Organismus hinein, folglich kann dieser Organismus nicht selbst Materie sein. Was bleibt denn nun übrig, aus welchem geheimnisvollen Stoff besteht der apriorische Organismus?

Die Antwort lautet: Wenn wir alle Materie, alle Erscheinung hinwegdenken, so bleibt noch etwas übrig; dieses Etwas heißt: Die Form, z. B. die Formen des Raumes und der Zeit. Der Organismus müßte also ganz und gar aus Formen bestehen. Das ist eine keinem Zweifel unterworfene Feststellung. Denn außer der Materie (der Erscheinung) existiert ja für uns schlechterdings nichts Erkennbares als die Form.

---

[1] Ein Jeder gebraucht apriorische Vorstellungen mit Leichtigkeit, aber sie zu isolieren und sie in ihrer Isolierung deutlich zu erkennen, ist sehr schwierig.

Damit sind wir nun zum Begriffe der Form gelangt. Wir müssen jetzt sorgen, daß nicht eine unzureichende Vorstellung die Bedeutung dieses Begriffes verdunkele. Wir haben also kurz den Gegensatz von Materie und Form zu erörtern.

Das Wunderbare und Bedeutende dieses Gegensatzes, die ungeheuere dynamische Bedeutung der Form, wird in unsern philosophischen Lehrbüchern, soweit meine Kenntnis reicht, nirgends gewürdigt. Im gemeinen Sprachgebrauch pflegt man zu sagen: „Das ist ja nur eine Form", und man spricht von der Form als von etwas Nebensächlichem, ja Verächtlichem, als von einer Schablone des Pedanten oder Philisters. Aber da verwechselt man eine Form mit einem stets wiederholten und überflüssigen Formelkram, mit einer Gewohnheit, mit einer Manier, mit einer Schablone. Die Form, mit der wir es zu tun haben, bedeutet für das Weltgefüge das gleiche, was für den Turm das Fundament, ohne sie würde das ganze Gebäude der wunderbaren Natur einstürzen. Daher ist es eine Verständnislosigkeit ohnegleichen, wenn man Kants Lehre als formalistisch und seine Ethik als formelhaft bezeichnet. Leute, die das tun, wissen eine Form nicht von einer Schablone zu unterscheiden. Die Form in unserem Sinne ist etwas, das allem erkennbaren Wirklichen so fest anhaftet und so notwendig mit ihm verbunden ist wie die drei Seiten mit dem Dreieck; sie gehört also zu den Grundfesten der Natur. Denn die Natur hat zwei Seiten, die eine ist ihre Form, die andere die Materie. Formlose Materie gibt es nicht, und wenn wir dennoch von formloser Materie reden, so bedeutet dies nicht, daß sie überhaupt keine Form habe, sondern nur, daß ihr eine bestimmte von uns gewünschte oder vorausgesetzte Form fehle. So ist z. B. ein Eisenblock, bevor er die Form eines Rohres erhalten hat, nicht formlos, sondern hat eine andere Form als jenes Kunstprodukt. Aber auch nicht einmal die Form eines Eisenblockes ist eine Form im strengen Sinne, eine reine Form. Sie ist nicht Form, sondern Gestalt und abgeleitet von der Form im strengen Sinne. Die Form im strengen Sinne ist ganz und gar leer von Materie, daher fähig, Materie in sich aufzunehmen, sie ist, im Bilde ausgedrückt, das Behältnis für Materie. Solche Formen im strengen Sinne, d. h. reine Formen sind Zeit und Raum. Daß alles, was erkennbar sein soll, Dauer haben muß, sehen Sie sofort ein. Dauer haben bedeutet aber nichts, als eine bestimmte Zeit erfüllen, in der Form

der Zeit auftreten. Sie sehen also, daß die Zeit eine Form im strengen Sinne ist. Denn sie ist eine Leere, die von Materie erfüllt werden kann, daher wir sie oben (nicht eben genau, aber drastisch) als Leeregefühl bezeichneten. Es gibt nichts Wahrnehmbares, es gibt keine Erscheinung, kein Ding in der Natur, das nicht wenn auch nur eine noch so kurze Dauer hätte; die Dauer ist somit eine Form, die schlechthin aller Materie gemeinsam ist. Die Zeit für sich und isoliert gedacht ist eine Leere, in welche alle Erscheinung, alle Materie hineinfällt; sie ist eine reine Form, eine Form im eigentlichen Sinne. Ebenso verhält es sich mit dem Raume. Er ist der Platz, den die Erscheinungen der Natur einnehmen. Ja, auch das Kausalgesetz ist, wie wir sehen werden, eine Form in diesem Sinne. Wir sehen also, daß die reine Form etwas außerordentlich Wesenhaftes ist, daß sie zum Wesen der Natur gehört, daß ohne sie die gewaltige und wunderbare Erscheinung der Natur unmöglich sein würde, daß die Form in diesem Sinne eine Art Krafterscheinung metaphysischen Charakters, ein ursächlich mitwirkender, daher dynamischer Faktor der Natur ist. Andererseits erscheint, wenn Sie sie für sich betrachten, die Form (z. B. die leere Zeit und der leere Raum) als ein ganz ätherisches Gebilde.

Dergleichen reine Formen also, die man bisher als der Natur anhaftend dachte, löst Kant von der Natur los und behauptet, daß sie der reinen Vernunft, dem Erkenntnisorganismus, dem apriorischen Organismus angehören, und daß sie nur dadurch in die Natur hineinkommen, daß diese als eine vom Ding an sich hervorgerufene Sinneserscheinung in diesen Organismus von Formen hineinfällt.

Nun wissen wir im allgemeinen, welch zartes Gewebe wir uns unter dem nur in reinen Formen sich manifestierenden apriorischen Organismus zu denken haben. Wir haben eine bestimmte Vorstellung von ihm und können diese Lehre mit der früheren Auffassung, die noch heute fast überall herrscht, vergleichen: Vor Kant war man gewohnt, unser gesamtes Innenleben (Denken, Fühlen, Wollen) einer inneren Einheit zuzuschreiben, die wir als S e e l e bezeichneten. Im System Kants ist die Seele aus dem Bereiche des Irdischen entfernt und zum Gegenstand des Glaubens geworden. Wie also Kopernikus den Himmel aus dem Gebiete der Erkenntnis beseitigte, so schob Kant die Seele aus diesem Gebiete zurück. Er „hob das Wissen“ von der

Seele auf, „um Platz für den Glauben zu schaffen", so lautet sein eigener Ausdruck. An die Stelle der Seele tritt der Organismus der Erkenntnis oder die reine Vernunft, und zwar als ein Gegenstand nicht etwa des Glaubens oder des Meinens, sondern des sichersten, weil apriorischen, von der Erfahrung, d. h. der Naturerkenntnis unabhängigen Wissens. In diesem Organismus finden wir die sämtlichen bisherigen sogen. Funktionen der Seele (also Denken, Fühlen, Wollen), aber nur in ihren apriorischen, in ihren reinen, formalen, daher gänzlich immateriellen Grundlagen wieder, und zwar nicht nur diejenigen apriorischen Vorstellungen, die der äußeren Natur, sondern auch diejenigen, die den materiellen Seelenvorgängen, d. h. unserer inneren Natur, zugrunde liegen, die also aller Psychologie oder Seelenlehre vorausgehen. Der apriorische Organismus liegt also insofern sogar tiefer als die als erkennbar vorgestellte sog. „Seele", ja er ist der Grund, warum wir auch nur auf den Gedanken einer Seele, eines reinen Geistes verfallen konnten.

Seele und Geist werden ja im Gegensatz zur Materie, d. h. sie werden als immateriell gedacht. Etwas Immaterielles haben wir aber durch Erfahrung niemals kennengelernt. Wie also, so lautet das Problem, kamen wir überhaupt zu dieser Vorstellung? — Kants Lehre löst dieses Rätsel. Er zeigt, wie wir sahen, daß wir wirklich fähig sind, uns etwas Immaterielles vorzustellen, nämlich die Form, er zeigt ferner, daß die Form zu unserm Erkenntnisorganismus, daher zum inneren Kern unseres Wesens gehört, er zeigt also, daß dieser innerste Kern, den wir Seele, Geist, Vernunft nennen, wirklich immateriell ist, daß unser dunkles Bewußtsein uns hierin keineswegs betrog.

Man kann daher den apriorischen Organismus — ein überätherisches immaterielles Gebilde, das sich ganz und gar in leeren Formen darstellen läßt — sogar als reinen Geist bezeichnen. Noch möchte ich aber davor warnen, daß man nicht jenes Gefüge, das wir nun als den apriorischen Organismus kennenlernen werden, für das Ganze unseres innersten Wesens halte.

Welche vielleicht geheimnisvollen, uns selbst unbekannten Kräfte in ihm wohnen mögen, kann niemand erraten, aber daß in uns solche Kräfte vorhanden sind, offenbart sich wenigstens auf einem Gebiete, das nur teilweise vom Verstande erhellt wird, nämlich auf dem

Gebiete des Schönen und Erhabenen und der Kunst des Genies. Denn zwar reicht hier unsere Urteilskraft zu, ein Urteil abzugeben, das das Schöne vom Unschönen scheidet, aber sie reicht doch nicht aus (wie dies auf den eigentlichen Gebieten der Erkenntnis der Fall ist), über die Gründe unseres Urteils Einsicht zu erlangen. Und namentlich der Kunst des Genies liegt ein tiefverborgenes Geheimnis zugrunde, jener Kunst, die nach Kants Ausdruck das Unnennbare im sinnlichen Bilde, in der Erscheinung darzustellen weiß. Hier haben wir schon eine mystische oder magische Kraft vor uns, die im Erkenntnisvermögen ihren Grund hat, deren Dasein wir feststellen können, aber deren Gründe selbst das künstlerische Genie nicht mehr zu erfassen vermag, so daß das Genie selbst das Gesetz der ihm eigentümlichen Kunst in sich trägt und zum Ausdruck bringt, ohne erkennen zu können, woher es ihm entspringt. Daher finden wir auch bei genialen Künstlern vielfach die Vorstellung, als ob ihre Leistungen auf einer Art von Eingebung, von Inspiration beruhten. Auch bei wissenschaftlichen Leistungen finden sich solche Entrückungen, die mit dem Scheine der Inspiration verbunden sind. Aber der Forscher darf ihnen nicht trauen, sonst kommt er in Gefahr (wie z. B. Schopenhauer und Nietzsche), eine bloße Möglichkeit mit der Wirklichkeit zu verwechseln und Wahrheit, die strenge Beweise fordert, auf eine Art Prophetentums zu gründen.

Auch die Urteilskraft (die die materielle, d. h. die Naturwahrheit feststellt) und die Kraft der Begriffsbildung liegt im Gebiete des Geheimnisses.

Mit dergleichen Geheimnissen des innersten Kerns des Menschen haben wir es hier nicht zu tun, und ich habe hier nur kurz ein Licht darauf geworfen, damit Sie nicht glauben, daß das, was Ihnen die Lehre Kants von diesem Kern unseres Wesens unter den Namen eines apriorischen Organismus oder der reinen Vernunft offenbart, den ganzen Kern dieses Wesens ans Licht zieht. Nur ein Teil dieses Wesens offenbart sich uns deutlich, und dieser Teil ist nichts mehr und nichts weniger als das metaphysische Fundament der gesamten Erkenntnis, daher auch der Natur. Er ist identisch mit der Form und der Ordnung der Natur. Daß wir ein solches Fundament der Natur

a priori erkennen können, ist ein Wunder. Noch weit wunderbarer aber erscheint dem Eingeweihten die Denkkraft Kants, die dieses Wunder in das volle und scharfe Licht der Erkenntnis zu rücken vermochte.

Wir wenden uns jetzt der Darstellung des apriorischen Organismus oder des Organismus der reinen Erkenntnisformen zu.

9. Das Zentrum des Organismus. — Die Elemente.

Wenn wir uns fragen, wie wir den von Kant aufgedeckten apriorischen Organismus zu denken haben, so fällt sofort ein eigentümliches Problem in die Augen. Wir sahen, daß Kant den Raum und die Zeit zu bloßen Organen des Organismus der reinen Vernunft, d. h. zu Formen macht, die dem Gemüt vor aller Anschauung als bloße Vorstellungen, als Anschauungsformen innewohnen. Wir sahen ferner, daß jene gewaltige Erscheinung, die wir als Natur erkennen, nichts ist als eine vom Unerkennbaren, vom Ding an sich gewirkte Erscheinung, die in diese Formen hineinfällt. Daher ist sogar unser eigener Leib und damit der erkennbare empirische Mensch mit allen seinen Sinnesorganen nichts als eine Erscheinung. Welchem Wesen, so lautet unser Problem, gehören denn nun jene Anschauungsformen der Zeit und des Raumes an? — Wessen Vorstellungen sind sie? —

Dem phänomenalen leiblichen Menschen können sie nicht angehören, denn der ist selbst nichts als eine Erscheinung, die in diese Formen hineinfällt, sie müssen also schon vor seinem Auftreten als Objekt für uns vorhanden sein. Wer ist aber das vor dem natürlichen Menschen oder doch zugleich mit ihm existierende Wesen, dem diese Formen angehören müssen? Wer ist das Zentrum, das Subjekt des apriorischen Organismus, des reinen Geistes, da doch der physische Mensch als bloße Erscheinung es nicht sein kann? —

Es ist ohne weiteres klar, daß der Besitzer, das Subjekt des apriorischen Organismus, sich gleichfalls als Bestandteil des Organismus, als immaterielle Wesenheit, daher als Form darstellen muß. Denn es ist nur dreierlei möglich. Entweder ist das Subjekt, das Raum und Zeit a priori erkennt, selbst nur Erscheinung (was, wie wir sahen, unmöglich ist), oder es ist Ding an sich. Das ist gleichfalls ausgeschlossen; denn da würde es nicht erkennbar sein, und wir

würden also von ihm nicht wissen können, daß Raum und Zeit seine Anschauungsformen sind. Oder endlich: es ist selbst a priori erkennbar, und dann muß es wie Raum und Zeit gleichfalls als immateriell, also als Form und Bestandteil des Organismus hervortreten.

Und dies ist in der Tat der Fall. Kant hat diese wunderbare formale Einheit in der Kritik erst an einer entlegenen Stelle aufgedeckt (als sog. transzendentale Einheit der Apperzeption). Da wir aber das System Kants nicht logisch-schulmäßig, als Lehrgebäude, sondern organisch-dynamisch als Weltgebäude darstellen wollen, müssen wir schon jetzt wenigstens ihr Dasein und ihren Charakter feststellen. Denn wenn wir Raum und Zeit Anschauungsformen nennen wollen, so müssen wir doch auch das Subjekt kennen, von welchem diese Formen angeschaut werden.

Diese formale Wesenheit ist eine überätherische Einheit, die unsere Welt im innersten zusammenhält, sie ist je nach dem Standpunkt, den man einnimmt, groß und klein, einfach und kompliziert, selbstverständlich und wunderbar, gehaltlos und inhaltreich.

Jene Wesenheit ist das, was der gemeine Verstand als das „Ich" und der Philosoph als das „Subjekt der Erkenntnis" bezeichnet. Es ist eben das, was die vorkantische Philosophie als Seele bezeichnete.

Sobald wir darüber zu reflektieren beginnen, erscheint es uns als ganz selbstverständlich, d. h. eben als a priori gewiß, daß alle Erkenntnis, ja jede Vorstellung einem Subjekt der Erkenntnis angehört, einem erkennenden Subjekt im Gegensatz zum erkannten Objekt. Dies Verhältnis scheint uns a priori so notwendig aller Erkenntnis innezuwohnen, wie dem Raum und der Zeit die Größe und die Unendlichkeit.

Hieraus folgt, daß das Ich oder Subjekt der Erkenntnis zur notwendigen Form aller Erkenntnis, es sei der Sinne oder des Denkens, gehört. Wir können uns keine Vorstellung, kein Objekt denken, dem nicht das Subjekt der Erkenntnis, ein Ich — das im Denken als Subjekt enthalten ist — gegenübersteht. Diese Wahrheit ist die elementarste apriorische Wahrheit, die gedacht werden kann.

Das Ich gehört so notwendig zu jeder Vorstellung wie die Teilbarkeit und Grenzenlosigkeit zum apriorischen Raume; eine Vorstellung ohne Subjekt (ohne vorstellendes Ich) ist ganz und gar sinnlos und

undenkbar. Das bedeutet aber, daß das Subjekt oder Ich zur notwendigen Form jeder Vorstellung gehört, mag es abgesehen von diesem Formalcharakter — also in dynamischer Hinsicht, d. h. als intellektuelle Kraft — sein, was es wolle.

Anders ausgedrückt: Jene intellektuelle Kraft, die als unser Ich, als das Subjekt der Empfindung und des Denkens auftritt, ist für uns nicht erkennbar wie ein Objekt der Sinnlichkeit, sondern nur in gleicher Art erkennbar wie die endlosen Gefäße der Sinnlichkeit, wie Zeit und Raum. Erkennbar ist es nur als Form, d. h. als eine Einheit, die in jeder Vorstellung als Subjekt derselben enthalten ist. Es ist nur immateriell erkennbar und nur erkennbar als eine Einheit, die sich selbst als existent weiß, d. h. als Ich.

Sie mögen sich noch so sehr bemühen, von dieser Einheit mehr zu erkennen als dies. Sie grübeln und Sie zerquälen sich umsonst. Sie können allerdings seine Zustände (Vorstellungen und Begehrungen), seine Wirkungen (Denken, Wollen und Handeln) erkennen; von diesem Ich in seiner Isolierung dagegen, als einer selbständigen Wesenheit, von seinem inneren Wesen läßt sich nichts herausbringen.

Das kann nicht anders sein. Die Einheit muß immateriell, durchaus formal und einfach sein. Denn da sie aller Materie (dem Objekt) als das stets identische Subjekt gegenüberstehen muß, kann sie nicht selbst materiell erkennbar sein; denn da würde sie ja ein Gegenstand, nicht aber das Subjekt der Vorstellung sein und sich mit den Gegenständen vermengen. Aber wir dürfen uns auch hier nicht beirren lassen und etwa sagen, das Subjekt sei nur eine Form. Dieses Wörtchen „nur" würde verraten, daß unser Gedanke schief ist. Denn eine Form im transzendentalen Sinne ist keine Kleinigkeit, sondern die dynamische Voraussetzung der erkennbaren Welt. Nehmen Sie eine solche Form weg, so stürzt der ganze Bau der Welt zusammen. Denn was diese ohne das erkennende Subjekt noch sein würde, läßt sich nicht mehr denken. Noch bedeutungsvoller wird die Funktion dieser elementaren, apriorischen Einheit und noch mehr springt sie hervor, wenn Sie bedenken, daß die erkennbare Welt sich aus den vielfältigsten Empfindungen und Vorstellungen erst nach und nach zusammensetzt[1], und daß in

[1] Ja, diese Zusammensetzung geht sogar, wie das Folgende lehren wird, von dem Ich aus, wie die Kritik beweist, sie ist ein Spontanakt des Subjekts, welcher Synthesis genannt wird. Daher wird das Ich auch als synthesische Einheit bezeichnet.

allen diesen mannigfaltigen Vorstellungen das Subjekt eben dasselbe (identisch) sein muß. Auch das können wir a priori als notwendig einsehen. Denn Sie brauchen nur zu erwägen, daß die Subjekte verschiedener Vorstellungen in eben demselben Menschen verschieden seien, daß also mehrere Vorstellungen mehreren Ich angehören würden, dann würde daraus kein einheitliches Bild der Welt entspringen, sondern es würden so viel getrennte Subjekte da sein, wie Vorstellungen da sind, diese also würden keine Einheit bilden, also kein einheitliches Weltbild geben. Die Form des Subjekts ist demnach zugleich der Grund der Einheit einer großen Menge von Vorstellungen, ist also ganz eigentlich das Zentrum der Welt, und man kann ohne jede Übertreibung es als selbstverständlich aussprechen, daß es so viele Welten als erkennende Wesen gibt, und daß die Geburt eines Menschen dem ersten Tag einer Weltschöpfung vergleichbar ist. Dunkel haben das schon ältere Philosophen geahnt. Das Kantische System stellt diese außerordentliche und verantwortungsvolle Wahrheit außer allem Zweifel. Wäre nicht das Subjekt (unser Ich) in allen unseren Vorstellungen dasselbe, so wären wir nicht einmal imstande, den einfachsten Gegenstand, z. B. einen Turm wahrzunehmen. Denn das Subjekt (Ich), das die untere Hälfte sähe, wäre ein anderes als jenes, das die Spitze sähe. Wenn es also auch ganz zweifellos ist, daß die Erscheinung unseres Leibes — insbesondere das Gehirn — eine notwendige Rolle bei der Erwerbung von Vorstellungen und Begriffen spielt, so ist ebenso zweifellos, ja a priori gewiß die koordinierte Wahrheit, daß die Einheit aller Vorstellungen bedingt ist durch ein allen Vorstellungen, daher auch unserem Leibe und Gehirn selbst gegenüberstehendes stets identisches Subjekt der Vorstellungen, widrigenfalls die Einheit der Erfahrung, ja die Erkenntnis des eigenen Leibes und Gehirnes unmöglich sein würde. Daher sind das Ich (das man früher als Seele bezeichnete) und der Leib koordinierte gleichwertige Fakta, und es kann weder der Leib zu einer bloßen Idee des Ichs noch das Ich zum Produkte des Leibes herabgedrückt werden. Daß aber dieses Ich (diese Einheit) nicht etwa eine bloße Idee, sondern die Offenbarung einer Funktion ist, ist ebenso klar. Denn eine Einheit, die die Bedingung der Natur selbst ist, kann keine mindere Kraft sein als diese selbst. Machen wir sie daher zur Illusion, so wird die ganze Welt illusiv. Dieses for=

male, daher immaterielle Ich ist demnach das Zentrum des ganz und gar aus Formen sich zusammenfügenden apriorischen Organismus; es ist jene Wesenheit, die im Systeme Kants die Seele verdrängt und in das Gebiet des Glaubens versetzt, sowie im Kopernikanischen System der Himmel durch den unendlichen Raum verdrängt wird. An der Existenz einer Seele mag man also vorläufig zweifeln. Dagegen das Ich ist ein formales Faktum, dessen Existenz so gewiß ist, wie irgendeine Vorstellung, denn eine Vorstellung ist nicht möglich ohne das Subjekt, das ihr gegenübersteht.

Dieses Ich nun, dessen Bedeutung selbstverständlich nicht in dieser seiner formalen Bedeutung aufgeht, und dessen Existenz als Weltzentrum so gewiß ist wie die Wirklichkeit der Welt selbst, obwohl wir nicht erkennen, welchen Charakter es losgelöst von der Welt (d. h. als Seele) noch haben mag, ist zugleich, so selbstverständlich es ist, für den Nachdenkenden das größte Wunder, das uns die Schöpfung vorlegte, obwohl es, wie die in festen Bahnen kreisenden Weltkörper, ein gesetzmäßiges, daher natürliches Wunder ist.

Daß nämlich das Subjekt der Erkenntnis einen fremden Gegenstand erkennt, das erscheint allenfalls faßlich, weil wir uns an diese Tatsache gewöhnt haben, und wir müssen uns schon aus dem gewohnten Geleise herausreißen, um überhaupt Vorstellung, Empfindung, Erkenntnis als ein gewaltiges Wunder zu erkennen, das alle anderen hinter sich läßt. Daß aber das Ich nicht bloß einen fremden Gegenstand erkennt, sondern daß es von sich selbst etwas weiß, das liegt außerhalb aller Faßlichkeit, und keine Gewohnheit kann dieser Tatsache, sobald wir sie näher ins Auge fassen, den Charakter des Wunderbaren entziehen. Eine Analogie macht das klar: Man kann mit einem Hammer nicht auf eben diesen Hammer schlagen. Dagegen ist das „Ich" nicht bloß ein Subjekt der Vorstellung, sondern sogar sein eigenes Objekt, es ist also nicht nur das Subjekt, sondern zugleich das Objekt unseres Wissens, obwohl es nur ein einziges unteilbares Ich gibt, dieses sich also dem Ich nicht als fremder davon getrennter Gegenstand zum zweiten Male gegenüberstellen kann. M. a. W.: Das Ich kann nicht etwa sich selbst als Ich (wie im Spiegel) entgegentreten. Wäre nämlich das Ich eine Zweiheit, zerfiele es in 1. ein erkennendes, 2. ein erkanntes Ich, so würden beide schlechterdings nicht als eins, als identisch erkannt werden, das erkennende Ich würde das erkannte Ich vielmehr für einen

Fremdgegenstand halten. Hier sehen wir demnach eine ganz und gar rätselhafte Identität von Subjekt und Objekt vor uns. Das Rätsel liegt darin, daß das erkennende Ich sich mit dem erkannten Ich eins weiß, obwohl sonst stets das Erkennende vom Erkannten scharf getrennt und eine Zweiheit ist. Daß aber dieses Wunder notwendig ist, damit die Einheit des Erkennenden nicht aufgehoben wird, ist ganz klar. Denn sonst würden wir ja das Ich in seiner Eigenschaft als erkanntes Ich, somit seine Vorstellungen für ein fremdes Wesen halten, weshalb auch seine Vorstellungen nicht mit denen des Erkennenden eins sein würden.

Dieses Wunder ist ein elementares Faktum, das jeder Erklärung ebenso sehr spottet wie die Tatsache der Erkenntnis überhaupt, sowie der Vorstellungen des Raumes, der Zeit und des Denkens. Ich weise besonders darauf hin. Denn mit Plato soll man Wert darauf legen, sich über das Selbstverständliche zu wundern. Die Verwunderung ist der Vorläufer der Erkenntnis des Problems. Sie spannt das Interesse an seiner Lösung.

Bei diesem Anlaß können wir nun auch zwei Eigentümlichkeiten des Kantischen Lehrgebäudes beobachten, auf die ich schon jetzt aufmerksam machen will, damit Sie weiterhin diese neue Methode der Untersuchung selbständig verfolgen können:

1. In vorkantischer Zeit faßte man das Ich als die Seele auf und grübelte über deren Wesen, über ihr Verhältnis zur Materie, ihren Ursprung, ihren Sitz im Körper, ihr Fortleben nach der Trennung vom Leibe, ohne daß in diesen Untersuchungen irgendein Fortschritt zu bemerken gewesen wäre.

Ganz anders verfährt Kant: Für ihn ist das „Ich", was etwa für Kopernikus ein Fixstern war, eine von vielen Erscheinungen im Horizont der Erkenntnis, und zwar die zentrale Vorstellung, um die alle anderen sich gruppieren. Er nimmt das „Ich" als das, wofür es sich uns gibt, als jene Wesenheit, in der sich uns die Einheit unseres tätigen und leidenden Bewußtseins darstellt, also etwa als gnostische Zentralsonne. Sowie demnach Kopernikus ein heliozentrisches System gründet, so gründet Kant ein egozentrisches System aller Vorstellungen.

Er sieht vorläufig ganz davon ab, was das „Ich" noch sonst sein möge, und stellt lediglich fest, was es im Verhältnis zu allen anderen Vorstellungen bedeutet, und welche Funktion es im Systeme jener Vor-

stellungen hat, die für uns in ihrer Gesamtheit die Welt ausmachen. Er löst die Welt in ein egozentrisches System von Vorstellungen[1] auf.

2. Das zweite hier hervortretende Prinzip der Kritik lautet: Es gibt zweierlei Arten von Tatsachen: erstens ursprüngliche elementare Fakta und zweitens abgeleitete Fakta, die aus den elementaren zusammengesetzt sind. Die ersteren, die Grundfakta, sind nicht weiter erklärbar; die letzteren sind nur in der Weise erklärbar, daß sie auf Grundfakta, aus denen sie zusammengesetzt sind, zurückgeführt werden.

Die Grundfakta sind somit dem analog, was der Chemiker Elemente nennt, aber sie sind deutlich als letzte Elemente erkennbar, daher als Fakta, die uns zwar ihrer Bedeutung nach bekannt, selbst aber nicht mehr erklärbar sind, dagegen notwendig sind, um alle anderen Fakta zu erklären. Man kann sie daher gnostische Elemente nennen. Zu diesen Elementen gehört das Ich und ebenso der Raum und die Zeit. Dagegen läßt sich z. B. das Kausalgesetz, wie wir sehen werden, noch in logische und sinnliche Elemente zerlegen; ebenso z. B. der Körper; denn er ist eine „Realität" (Etwas) „die den Raum erfüllt". Man kann also das ganze System Kants auch aus dem Gesichtspunkte des Verhältnisses der elementaren zu den zusammengesetzten Vorstellungen untersuchen und darstellen, wie ich dies in meinem „Fundament" (Leipzig 1899) versuchte.

10. Die gnostische Kette.

In Kants System befindet sich eine eigentümliche Lücke. Während er die sämtlichen apriorischen Elemente, die zum Aufbau des Weltgebäudes erforderlich sind, vollständig, prägnant und gesondert darstellt, setzt er ein einziges stillschweigend voraus, läßt es also zwar oft auftreten, aber ohne es in seiner Isolierung als besonderes Element zu behandeln. Dieses Element ist die Form des Bewußtseins. Diese Lücke bereitete

[1] Der Ausdruck „Vorstellung" hat hier selbstverständlich eine andere Bedeutung, als im gewöhnlichen Sprachgebrauch. Denn er bedeutet auch — und zwar vornehmlich — die realen, wahren Vorstellungen, also auch die Vorstellungen, deren Gegenstand wirklich ist, nicht etwa nur solche Vorstellungen, die nach dem Sprachgebrauch „nur" Vorstellungen (also Illusionen oder Erdichtungen) sind.

mir, bevor es mir klar wurde, worin sie eigentlich bestand, viele Schwierigkeiten in meinen Bestrebungen, aus dem scholastischen System einen dynamischen Aufbau herauszuziehen. Sie hat auch Irrtümer späterer Philosophen zur Folge gehabt. Ich will diese Lücke ausfüllen:

Wir können von einer Vorstellung, von einem Bewußtsein nur reden, wenn 1. ein Subjekt da ist, das die Vorstellung hat, wenn 2. ein Gegenstand der Vorstellung da ist (sei auch dieser Gegenstand nur der Begriff eines „Nichts", einer Null), und wenn 3. Subjekt und Gegenstand durch das Bewußtsein in Verbindung gebracht sind.

Scharf ausgedrückt: Jede Vorstellung ist eine gnostische Kette, deren Form dreiteilig ist[1]. Sie besteht

1. aus dem Subjekt (Ich),
2. aus dem Gegenstand,
3. aus der Verbindung zwischen beiden, die im engeren Sinne „Bewußtsein" (vom Gegenstand) genannt wird, und die ich als gnostisches Band, als „Copula gnostica" bezeichne.

Diese dreiteilige Form wird Ihnen ohne weiteres so selbstverständlich und gewiß sein, daß Sie sofort einsehen, daß sie in keinem der vielfältigen gnostischen Vorgänge (wie: Denken, Empfinden, Fühlen, Wollen, Wahrnehmen, Erkennen, Erfahren, Wissen, Glauben, Meinen, Hoffen) fehlen kann.

Wir sind also hier auf die a priori erkennbare Form aller gnostischen Vorgänge gestoßen, und diese Form findet daher auch schon im apriorischen Organismus statt. Folglich ist die Form: „Bewußtsein" zugleich ein apriorischer Gegenstand des Bewußtseins, gerade so wie das Ich, wie wir sahen, zugleich ein apriorischer Gegenstand des Ich ist. Ja, wir sehen jetzt sogar deutlich, daß das Ich keineswegs isoliert und getrennt von der gnostischen Kette, sondern nur als Glied derselben a priori bekannt ist. Denn das Ich, wenn es sich selbst zum Gegenstand hat, tritt nur zugleich mit einer gnostischen Kette auf (Ich als Subjekt, Ich als Gegenstand und dazwischen das Bewußtsein als Selbstbewußtsein). Die Behauptung also, daß das Ich zugleich eine Kraft (Seele) sei, die unabhängig von dem Auftreten der gnostischen

[1] Ich bemerke, daß diese Feststellung nicht synthetisch, sondern ein analytischer Satz ist, weshalb er auch in der Kritik fehlen durfte.

Kette existiere, gehört nicht dem Gebiete der Erkenntnis, sondern dem des Glaubens an. Wir kennen das Ich nur als Glied der gnostischen Kette.

Sowie also der Raum in der Form der Unbegrenztheit und in drei Dimensionen, die Zeit in der Form der Endlosigkeit und in einer Dimension a priori vor uns steht, so steht jeder gnostische Vorgang in der Form der dreiteiligen gnostischen Kette a priori, d. h. apodiktisch gewiß vor uns. Es läßt sich auch diese Dreiteiligkeit als notwendig einsehen. Denn das Subjekt der Vorstellung muß ja, damit Erkenntnis möglich ist, wie wir sahen, stets dasselbe bleiben. Es darf sich nicht mit dem Gegenstand vermengen, sondern muß von ihm getrennt bleiben. Folglich muß zwischen ihm und dem Gegenstand ein trennendes Medium liegen, das aber zugleich die Verbindung zwischen beiden aufrecht erhält. Dieses trennende und verbindende Medium ist die Copula gnostica. Diese Copula, d. h. das Bewußtsein, hat demnach diese trennende und verbindende Funktion, so daß man sogar sagen kann: Durch den Begriff des Bewußtseins denken wir uns das trennende und verbindende Medium zwischen Subjekt (Ich) und Gegenstand.

Diese Copula gnostica findet somit überall statt, sie findet statt zwischen dem Ich und dem eigenen Leibe, zwischen dem Ich und dem entferntesten Gestirn, zwischen dem Ich und der fernsten Vergangenheit und Zukunft. Wie ätherisch diese uns ganz geläufige und selbstverständliche Form ist, bemerken Sie bald, wenn Sie sie zu greifen suchen. Sie enthüllt sich Ihnen dann (oft erst nach vielfachem Grübeln) als elementares, daher nicht weiter erklärbares gnostisches Faktum, das wir so wenig wie Zeit, Raum und Ich begreifen würden, wenn es uns nicht schon ursprünglich, d. h. a priori unabhängig von aller Erfahrung, vertraut und bekannt wäre, d. h. wenn es nicht schon im apriorischen Organismus seinen Sitz hätte und schon dort gegenständlich wäre. Was verstehen wir denn unter „Bewußtsein", „Erkennen", „Wissen"? Wir denken darunter einen Zustand des Subjektes (Ich). Aber dieser Zustand kann nur begriffen werden als ein uns a priori bekanntes eigentümliches Verhältnis des Gegenstandes zum Subjekt, das gar keiner weiteren Erklärung zugänglich ist. Die Copula gnostica ist für uns nur als ein Verhältnis, und zwar als formales, faßbar. Suchen Sie z. B. das Bewußtsein in der Empfindung, in einer scharfen Empfindung, z. B. dem Schmerz auf. Sie bemerken sofort,

daß der Schmerz gar nicht selbst ein Bewußtsein, sondern der Gegenstand in der gnostischen Kette ist. Das Bewußtsein dagegen, das zwischen dem Schmerz und dem Ich liegt, ist ungreifbar und steht wie ein Gespenst da. Das Bewußtsein selbst wird nicht empfunden, sondern nur der Gegenstand. Es unterscheidet sich von dem Bewußtsein jedes anderen Gegenstandes, z. B. dem Bewußtsein der Lust, nicht an sich selbst, sondern nur durch die Verschiedenheit des Gegenstandes, d. h. es gehört zur gnostischen Form, nicht zum Inhalt. Verwechseln Sie dieses gnostische Band ja nicht mit der sinnlichen Verbindung durch Raum und Zeit. Es ist intellektuell und eine Form besonderer Art (forma sui generis). Wenn Sie einen Stern wahrnehmen in ungeheurer Ferne, so ist nicht etwa der Raum, der Sie vom Sterne trennt, das Bewußtsein oder die Copula gnostica. Dieser Raum ist vielmehr selbst ein Gegenstand des apriorischen Subjekts. Daher ist der Stern räumlich getrennt nicht etwa vom Subjekt, sondern nur getrennt vom Leibe, vom Auge des Subjekts. Das Subjekt hat also in diesem Falle drei Gegenstände vor sich, deren jeder mit ihm durch die Copula gnostica verbunden ist, nämlich 1. seinen Leib, eine Raumerscheinung, die ihm durch Gemeingefühl und den Lichtaffekt im Auge wahrnehmbar ist; 2. den Stern, gleichfalls eine Raumerscheinung, 3. den beide Gegenstände verbindenden und trennenden optischen Raum. Zwischen jedem dieser drei Gegenstände und dem Subjekt liegt die Copula gnostica. Zwischen Subjekt und Gegenstand gibt es weder Nähe noch Ferne, sondern nur das Bewußtsein (von Nähe und Ferne).

Sie sehen nunmehr deutlich, daß auch schon im apriorischen Organismus die Copula gnostica oder das Bewußtsein vorhanden sein muß.

Bis jetzt lernten wir nämlich vom apriorischen Organismus kennen:

1. apriorische Gegenstände (Zeit und Raum),

2. das apriorische Subjekt (Ich), dessen Gegenstände Zeit und Raum sind.

3. Jetzt haben wir als drittes Element das apriorische Bewußtsein oder die apriorische Copula gnostica kennengelernt, die das Subjekt zu 2 von dem Objekt zu 1 trennt und es mit ihm verbindet.

Es treten somit alle Vorstellungen in der schon im apriorischen Organismus herrschenden Form der gnostischen Kette auf. Sie fallen in diesen Organismus hinein und nehmen seine Form, die Form der gno-

stischen Kette, an. So ist z. B. die Empfindung nichts als eine Modifikation der schon im apriorischen Organismus enthaltenen Copula gnostica, nämlich des sinnlichen Bewußtseins von der apriorischen Zeit. Der Gegenstand der Empfindung (z. B. der Schmerz) fällt in die Zeit (d. h. er hat eine gewisse Dauer). Das mit dem Schmerz auftretende Bewußtsein desselben ist eine Modifikation der ursprünglichen apriorischen Copula gnostica, die das Subjekt mit dem apriorischen Objekt (der Zeit) verbindet.

Daher können wir vor allem nicht sagen, daß der Gegenstand die Ursache unseres Bewußtseins von demselben, d. h. der Copula gnostica, sei.

Zwischen dem Gegenstand und dem Ich herrscht also nicht das Kausalverhältnis, sondern das Verhältnis, das wir eben als Copula gnostica kennenlernten. Das Kausalverhältnis herrscht nur zwischen den Gegenständen des Bewußtseins untereinander.

Wenn Sie also einen Gegenstand, z. B. ein Haus wahrnehmen, so ist dieses Haus keineswegs die Ursache Ihres Bewußtseins vom Hause, sondern nur die Erscheinung eines begrenzten Raumes, die zugleich mit dem Bewußtsein von derselben (der Copula gnostica) auftritt. Das Haus ist eine Modifikation des apriorischen Raumes und der apriorischen Zeit.

Wäre das Gegenteil der Fall, so müßte das Haus als zweimal existent gedacht werden, nämlich 1. als eine Ursache, welche auf Ihr Ich einwirkt und 2. als eine Wirkung, in welcher das Haus als Erscheinung vor Ihnen steht. Damit aber wären Sie in die Sensualtheorie verfallen, und das Haus, sofern es als Ursache der Erscheinung des Hauses gedacht wird, wäre unerkennbar. Sie würden dadurch ein Haus zum Ding an sich gemacht haben, statt das Ding an sich als unerkennbar zu denken.

Es ist nun allerdings richtig, daß das Haus, um wahrnehmbar zu werden, einen Einfluß ausüben mußte. Aber dieser Einfluß wird nicht auf das Bewußtsein, sondern auf eine andere Erscheinung — die gleichfalls schon zuvor unmittelbarer Gegenstand des Bewußtseins war —, nämlich auf unseren Leib und insbesondere auf seine Sinnesorgane ausgeübt. Es wirkt demnach hier, wie wir aber erst nachträglich erfahren, die eine Raumerscheinung (das Haus als Körper) auf die

andere Erscheinung (den Leib) ein, die gleichfalls eine durch das Ding an sich gewirkte Erscheinung ist, und die zeitliche Folgeerscheinung ist die darauf folgende Wahrnehmung des Hauses. Dies ist die immanente Kausalität oder die Kausalität der zeitlichen Ordnung im Gegensatz zur transzendenten Kausalität oder der zeugenden Kausalität durch das Ding an sich [1].

Das Ding an sich wirkt demnach produktiv oder zeugend; es schafft die Modifikation des apriorischen Bewußtseins durch Hervorbringung der in die apriorische Zeit fallenden Erscheinungen. (Des Leibes und des Hauses.) Diese Produktivkausalität ist unerkennbar, transzendent.

Dagegen die immanente Kausalität, die auf dem Zusammenwirken der fertigen Erscheinungen beruht (z. B. von Fremdkörper und Sinnesorgan) ist nur eine Kausalität der Ordnung und zwar der Zeitordnung, d. h. sie bedeutet nur, daß auf das zeitliche und örtliche Zusammenkommen zweier Erscheinungen in der Zeitordnung eine neue Erscheinung gesetzmäßig folgt, z. B. auf das zeitliche Zusammentreffen des aufsteigenden Sonnenkörpers und des Auges die Lichterscheinung der Sonne, oder in unserem Beispiel: Auf das zeitliche Zusammentreffen des Körpers des Hauses und unseres Leibes das optische Bild des Hauses (oder das Tastgebilde eines Körpers). Dieses immanente Kausalverhältnis erkennen wir erst, wenn die Erscheinungen schon vor uns aufgetreten sind.

Sie können sich jetzt den apriorischen Organismus durch ein mathematisches Bild versinnlichen. Im Zentrum steht das Ich oder Subjekt, das stets dasselbe bleibt. In der Peripherie treten Zeit und Raum als Gegenstände auf. Peripherie und Zentrum sind verbunden durch die apriorische Copula gnostica. Diese als Radius verbindet jeden Gegenstand mit dem Zentrum und hält ihn zugleich vom Zentrum getrennt.

Nunmehr haben Sie an Stelle der unerkennbaren Seele die Grundlagen des a priori erkennbaren Erkenntnisorganismus vor sich, in welchem das ganze Wesen aller andern Erkenntnisse bereits vorgebildet ist. Dieser Organismus ist, woran ich erinnere, nicht materiell, sondern formal, daher immateriell, hat daher den Charakter dessen, was wir als Geist bezeichnen.

---

[1] Dieser Gegensatz ist weitläufiger erörtert in meinem „Revolutionsprinzip“.

Ich bemerke nur noch, daß Kant die ganze dreiteilige gnostische Kette fast durchgehends mit dem Namen der Vorstellung bezeichnet, obwohl der Begriff der Vorstellung im Sprachgebrauch nur die Copula gnostica, d. h. das Bewußtsein (des Subjekts vom Gegenstande), bezeichnet. („Eine Vorstellung von Etwas haben".) Aber man muß allerdings für das Ganze einen Ausdruck haben, und so werden auch wir öfter von der Vorstellung in diesem Sinne, vom Vorstellungsvermögen, vom Erkenntnisvermögen reden.

Nur darauf muß noch hingewiesen werden, daß die hier gegebene Zeichnung eine nur vorläufige und rohe Skizze ist. Sie berücksichtigt weder die verschiedenen Arten der Vorstellungen noch den höchsten Grund dieser Darstellung (die Einheit der Apperzeption).

11. Aktives (intelektuelles) und passives (sinnliches) Bewußtsein.

Dynamisch heißt ein Ding, sofern es entweder selbst veränderlich oder Ursache einer Veränderung ist. In diesem Sinne ist der apriorische Organismus, den wir bis jetzt kennenlernten (Subjekt — Copula gnostica — Zeit und Raum) eine dynamische Realität. Denn er ist veränderlich. Wenn z. B. eine Empfindung auftritt, so ist dies eine Veränderung des Organismus. Denn sie tritt in der apriorischen Zeit auf, ist also eine Veränderung des schon vorhandenen Leerebewußtseins der Zeit. Diese Feststellung ist eine Konsequenz der Lehre Kants. Bis dahin nämlich mußte man die Empfindung (z. B. die erste des Kindes) als eine Vorstellung auffassen, die ganz neu (absolute Neubildung) war, so daß hier eine Vorstellung an die Stelle des absoluten Nichts aller Vorstellung trat. Nach Kants Lehre dagegen ist sie lediglich eine Modifikation (oder Veränderung) eines bereits bestehenden oder doch zugleich auftretenden gnostischen Zustandes, nämlich des vorhandenen Zeitbewußtseins (des Leerebewußtseins) oder der reinen Sinnlichkeit. Wie also die Wärmeempfindung nicht etwa ein ganz neuer Zustand, sondern nur die Steigerung eines bereits in uns vorhandenen normalen Temperaturgefühls (Gemein- oder Vitalgefühls) ist, das wir erst bemerken, wenn es verstärkt (Wärme) oder geschwächt wird (Kälte), so

ist die Empfindung überhaupt kein absolut neuer gnostischer Zustand, sondern die Veränderung eines bereits vorhandenen apriorischen Bewußtseins, des Zeit- und Raumbewußtseins, das wir gleichfalls erst bemerken, wenn es verändert (modifiziert) wird.

Nun lassen sich solche Veränderungen wie alle Veränderungen auf zweierlei Art denken:

1. Entweder gehen sie von einer fremden Ursache aus; dann wird, wie wir oben im Beispiel zeigten, der apriorische Organismus passiv verändert; dies Vermögen der passiven Veränderlichkeit heißt Empfänglichkeit oder Sinnlichkeit;

2. oder eine Veränderung geht vom Organismus selbst aus, ist also aktiv, beruht auf einer Funktion des Organismus, dann heißt dieses aktive Vermögen: Intellekt (Vernunft, Verstand, Phantasie).

Wir werden demnach auf zwei verschiedenartige Vorstellungszonen stoßen, nämlich zunächst auf die Zone der Sinnlichkeit und weiterhin auf die Zone des Verstandes; anders ausgedrückt: zunächst auf die Zone der Anschauungen und weiter auf die Zone der Begriffe. Beide Zonen werden wir vorgebildet finden im apriorischen Organismus. Beide gruppieren sich um das Zentrum, das stets einheitliche Subjekt aller Vorstellungen. Die Verstandeszone ist die innere, die sinnliche die äußere Zone. Die sinnliche Zone wird wieder in zwei Sphären zerfallen: die Sphäre des inneren Sinnes oder die Sphäre der Zeit und die Sphäre des äußeren Sinnes oder die Sphäre des Raumes.

Als Bindeglied und Brücke zwischen der inneren (Verstandes-) und der äußeren (Sinnen-) Zone wird die Phantasie (Kant: „Einbildungskraft") auftreten.

Von der weiteren organischen Unterscheidung mehrerer Organe der inneren Zone (Vernunft, Verstand, Urteilskraft) wird erst später die Rede sein können.

12. Die sinnliche Zone. —
Der Raum. — Raum und Empfindung.

Wir wollen jetzt die Lehre von der reinen Sinnlichkeit, also von Zeit und Raum näher ins Auge fassen.

Beide große leere Gefäße der Sinnlichkeit erlangen in unserem System — das sich von dem Kantischen nur durch die Darstellungsweise unterscheidet — den Charakter von Organa des apriorischen Organismus. Wir handeln zunächst und vorzugsweise vom Raum und wollen hier etwas ausführlicher werden; die Nutzanwendung auf das Organon der Zeit werden Sie sich dann im allgemeinen schon selbst machen können.

Mit dem Raum konnten die Erkenntnistheoretiker bis auf Kant im Grunde nur auf eine Art fertig werden. Es ist dieselbe Art, wie heute noch der Naturforscher, der Empirist mit ihm fertig wird. Erst Kant entdeckte eine zweite Möglichkeit, ihm beizukommen.

Jene frühere Art, sich mit dem Raume abzufinden, war die sensualistische oder empirische, welche behauptet, daß wir zur Vorstellung des Raumes dadurch gelangen, daß wir die allen Körpern gemeinsame Eigenschaft der Ausdehnung von diesen abstrahieren, etwa nach der Analogie, wie wir den Begriff des Baumes von den Tannen, Buchen und Eichen abstrahieren. Danach wäre der Raum ein sog. Abstraktum, ein Begriff. Mit dieser Auffassung des Raumes bekämpft man auch heute noch vielfach Kants Theorie, obwohl Kant strikte beweist, daß der Raum keineswegs ein bloßer Begriff von den Eigenschaften der Körper ist. Sie können sich das leicht deutlich machen.

Zunächst geben wir dem Empiriker zu, daß die Ausdehnung und daher auch die Räumlichkeit allerdings eine Eigenschaft der Körper ist. Aber wir berufen uns auf die Tatsache, daß es neben dieser Art von Räumlichkeit, die an den Körpern haftet, noch eine zweite Art von Raum gibt, die keineswegs an den Körpern haftet und die von den Empirikern unterschlagen wird. Diese zweite Art von Raum ist, populär ausgedrückt, der P l a t z, den ein Körper einnimmt, den er verlassen kann, und der alsbald, wenn er ihn verläßt, von einem anderen Körper, z. B. der eindringenden Luft, okkupiert wird. Sie sehen sofort, daß wir uns hier auf eine Tatsache berufen, nämlich auf die Tatsache, daß wo kein Platz ist, auch kein Körper sein kann, eine Tatsache, die der Empiriker dadurch bestätigt, daß er sich ein anderes Kupee sucht, wenn er im ersten keinen Platz findet. Wir bemerken also, daß der Raum, den Kant vor Augen hat, mit einem abstrakten Begriff von der Ausdehnung der Körper, der allerdings gleichfalls existiert, gar nichts zu tun hat, sondern identisch ist mit jener merkwürdigen Realität, die im ge-

wöhnlichen Leben als Platz für die Körper und im Volkswitz als „Loch ohne Rand" bezeichnet wird. Der Empiriker hatte demnach ganz vergessen, daß es neben der Ausdehnung als Qualität der Körper noch Löcher gibt, in welche man die Körper hineinstopfen kann, und er vergißt das oft noch heute. So kommt er zu der seltsamen Konsequenz, daß, wenn er sich in ein Kupee setzt, er in einem abstrakten Begriffe Platz nimmt.

Sie sehen danach, daß hier eigentlich gar kein Beweis stattfindet, sondern nur eine Aufweisung. Der Empiriker zeigte Ihnen, daß es einen Raumbegriff gibt, den wir durch die Gestalt der Körper erhalten. Das ist ganz richtig. Ich zeigte Ihnen, daß es daneben einen Raum gibt, der als Platz, d. h. als leer bezeichnet werden kann, und daß dieser die Bedingung ist, damit Körper existieren können. Dieser Raum (und nicht der Raumbegriff des Empirikers) ist derjenige Raum, den Kant erklären will. Es ist also richtig, wenn Kant sagt: Der Raum ist kein bloßer Allgemeinbegriff, sondern ein individueller sinnlicher Gegenstand, der sogar die Bedingung des Daseins der Körper ist. Daß dieser Raum existiert, erkennen Sie am deutlichsten, wenn Sie sich vergegenwärtigen, daß Sie an dieselbe Stelle, an welcher jetzt ein Schrank steht, einen Tisch setzen können, daß Sie aber zuvor den Schrank von dieser Stelle entfernen müssen. Eben diese Stelle, die bei diesem Wechsel dieselbe bleibt und sich deutlich gegen die gleichzeitige Anwesenheit beider Gegenstände sträubt, ist ein Teil jener Leere, die wir als den unendlichen Raum begreifen. Wir haben somit (auch gegen die Meinung z. B. eines unserer angesehensten und ganz mit Unrecht angesehenen Kantforschers — Cohen) im Raume eben jenes ungeheure Gefäß vor uns, das ins unendliche fortgehend, zahllose Fixsternsysteme in sich faßt.

Dieser ungeheure Platz für die Körperwelt war übrigens bis auf Kant stets das, was man unter dem Raum verstand. Erst als die Erkenntnistheorie sich entwickelte, als dieser Raum zum Problem wurde, als man sich fragte, wie man ihn erklären solle, kam man auf die sonderbare Idee, zu leugnen, daß es einen leeren Raum überhaupt gebe, man hob also in der Verlegenheit einfach seine Existenz auf, d. h. man schlug das Problem tot, indem man sagte, daß es einen solchen leeren Raum eigentlich gar nicht gebe, und daß wir nur deswegen auf die Vorstellung von diesem Raume irrig verfallen seien, weil wir den abstrakten Begriff von der Gestalt der Körper zu einer selbständigen

Realität erhoben hätten, gerade so, als ob es auch nur möglich wäre, daß wir jemals einen abstrakten Begriff mit einem konkreten Gegenstand verwechselten.

Soviel ist also sicher, daß die Empiriker das Problem des Weltenraumes nicht lösten; und wenn man, wie sich's gebührt, den Weltenraum, d. h. den Platz, den die Körper besetzen, stehen läßt, so ist es ferner sicher, daß für dieses Problem überhaupt noch keine Lösung versucht, geschweige denn gefunden ist außer der Kantischen.

Machen Sie sich einmal dieses Problem ohne jede Rücksicht auf irgendeinen Lösungsversuch klar. Da wird Ihnen bald einleuchten, welches Wunder hier vorliegt. So oft Sie auch nur an etwas Wirkliches denken, bringen Sie insgeheim immer die Vorstellung mit, daß etwas, das wirklich ist, doch in irgendeiner Art auch müsse einerseits wirken, andererseits Veränderungen erleiden können. Sie werden insbesondere sagen müssen, daß kein wirkliches Ding absolut unveränderlich bleiben könne, daß alles, was entsteht, auch dem Untergange verfallen ist, daß es im ewigen Werden und Vergehen begriffen ist. Nun aber sehen Sie sich einmal den Weltenraum, den Tummelplatz der Körper an. Er ist eine Leere, ein ausgedehntes Nichts, daher weder fähig, verändert zu werden, noch Veränderungen hervorzubringen. Anders ausgedrückt: Er ist dynamisch, d. h. in Ansehung der Kräfte gar nichts. Noch mehr trifft das bei der Zeit zu. In ihr verändert sich alles, aber sie selbst ist unveränderlich, sie ist der Platz für alle Veränderung. Jetzt sehen Sie das Problem in seiner ganzen Seltsamkeit vor sich: Der Raum und die Zeit sind ungeheure starre „Undinge" (Kants eigner Ausdruck), wenn wir sie vergleichen mit den wirklichen Dingen, die darinnen sind. Denn sie wirken weder, noch verändern sie sich, und eben weil sie Undinge sind, schlägt der Empiriker sie tot, indem er ihre Existenz leugnet und sie als abstrakte Begriffe bezeichnet. Kant dagegen schlug sie nicht tot, sondern suchte sie zu erklären, und seine Erklärung lautete, wie wir sahen: Raum und Zeit sind Eigenschaften unseres Gemütes, sind die Arten, wie unsere Sinnlichkeit auf Eindrücke reagiert, sind Anschauungsformen, sind Organa der reinen Vernunft.

Diese Lösung macht es mit einem Male deutlich, daß Raum und Zeit allerdings nicht nur wirkliche, sondern im gewissen Sinne auch wirksame Realitäten sind. Denn sie — die sonst ein ungeheures, an

sich existierendes starres, ausgedehntes Nichts, daher ohne jede Wirkenskraft wären — erhalten nunmehr als unsere Organa theoretische oder gnostische Wirkenskraft. Sie sind veränderlich und zugleich Gefäße, in denen wir die Materie der Empfindungen und der Natur geordnet auffangen, daher sie als geordnetes gesetzmäßiges Ganzes logisch zu übersehen vermögen. Kant macht somit durch seine Lösung aus zwei starren Undingen, deren Wirklichkeit — weil sie „Nichts" sind — unbegreiflich sein würde, zum erstenmale zwei begreifbare — obwohl metaphysische, immaterielle, formale, daher dem Geist angehörige Wesenheiten. Sobald man sich in diese Lösung vertieft hat, erkennt man ihre Wahrheit. Legt man sich auch nur die Frage vor: „Was sind Raum und Zeit, wofern ihnen nicht ein erkennendes Wesen gegenübersteht, das ihre verschiedenen Stellen in Zusammenhang bringt und im Zusammenhang erkennt?" so leuchtet es schon ein, daß Raum und Zeit nur Bedeutung für ein wahrnehmendes Wesen haben, abgesehen davon aber so viel wie nichts sind.

In diesem Zusammenhang ist es am Ort, eines sonderbaren Einwandes gegen die Kantische Raumlehre zu gedenken: Es gibt nämlich Gelehrte, die Kants Raumlehre anerkennen, aber behaupten: Zwar hat Kant bewiesen, daß der erkennbare Raum unsere Anschauungsform ist, aber es wäre doch möglich, daß außerdem der Raum noch ein zweites Mal als Ding oder Unding „an sich" existiert, und den Gegenbeweis hat Kant nicht geführt. Wir sollen danach annehmen, der Raum habe eine zweifache Existenz: 1. als Anschauungsform, 2. als Platz an sich. Ich muß gestehen, daß für mich dieser Einwand etwas Beschämendes hatte. Hier fehlt das, was ich als wissenschaftlichen Sinn bezeichne, völlig. Kant will das Problem dieses Undings, des ungeheuren an sich existierenden Raumes, auf natürliche Weise lösen und macht ihn aus diesem Grunde zur Anschauungsform, und nun stellen diese Forscher eben dieses problematische Unding, das hier als Anschauungsform gedeutet wurde, einfach wieder her, so daß man es nun noch einmal erklären muß, d. h. daß man nun dies zum zweitenmal existierende Unding nochmals zur Anschauungsform, und zwar zur Anschauungsform eben dieser Gelehrten machen muß.

Wie kommt man auf solchen Einwand? Er ist ganz naiv. Diese Gelehrten können sich nämlich nicht vorstellen, daß der ungeheure Platz, in welchem die Sonnensysteme ihr Wesen treiben, aufgehoben

wird und nicht existieren soll, daher stellen sie ihn wieder her. Aber daß der Raum überhaupt nur Realität und Bedeutung für ein wahrnehmendes Wesen hat, das seine Punkte und Stellen in Verbindung bringt und als gleichzeitig auffaßt, habe ich schon dargelegt. Daß der Platz verschwindet, wenn man das erkennende Wesen wegnimmt, ist danach ganz klar. Was übrig bleibt, ist nicht ein Platz, sondern nur ein Vermögen, eine Kraft unerkennbarer Dinge an sich, als räumliche vor uns zu erscheinen, und diese dem Platze entsprechende Kraft des Wesens der Dinge wird selbstverständlich nicht mit aufgehoben, wenn das erkennende Wesen wegfällt. Nur der Raum verliert seine Existenz, nicht aber geht jene Kraft der Dinge an sich verloren, die macht, daß Erscheinungen in unserer Anschauungsform des Raumes als ausgedehnte, d. h. räumliche Realitäten vor uns aufzutreten vermögen.

Ich denke, daß schon diese wenigen Erörterungen genügen, um die Wahrheit der Lehre Kants einleuchtend zu machen. Aber bedenklich, dem unmittelbaren naiven Glauben widersprechend, wird sie erscheinen und das Gemüt eigentümlich berühren. Es drängt sich nämlich entweder die Erwägung auf, daß Kant der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit die Erhabenheit nahm, oder man denkt umgekehrt, daß Kant der Seele des Menschen eine niemals erträumte Erhabenheit verlieh, indem er ihr unendliche Anschauungsformen zusprach, die die ganze Welt tragen. Man frage sich, ob dadurch, daß Zeit und Raum dem Leben beigesellt werden, ihre Erhabenheit vermehrt oder vermindert wird. Was ist eine Welt ohne das Leben? Soviel ist allerdings sicher, daß niemals, solange die Welt steht, etwas Kühneres und Unglaublicheres gesagt worden ist als hier. Ich rechne es daher zu meinen größten philosophischen Verwunderungen, daß ich, sooft ich Erörterungen über diese These Kants las, fast nie auf eine Gemütsbewegung stieß, sondern nur trockene logische Erörterungen darüber las, ob wohl Kants These richtig oder falsch sei. Daher habe ich mir sagen müssen, daß diese Gelehrten von der gewaltigen Umwälzung gar keine konkrete Vorstellung hatten, sondern etwa glaubten, daß es sich hier um ein philosophisches Spekulationsstückchen nach altem Verfahren handele, das gar nicht so ernst gemeint oder so ernst zu nehmen sei, oder das etwa nur einen schemenhaften logischen Sinn hätte.

Wir wollen nun die Möglichkeit der Raumtheorie Kants ins Auge fassen. Da finden sich denn zwei Reihen von Gründen, die Kants Behauptungen bestätigen und zwar aus zwei Standorten, nämlich dem sensualen und dem rationalen Standort.

Vom sensualen Standpunkt aus müssen wir untersuchen, ob diese „Revolution der Denkungsart" auch nur möglich ist, d. h. den Tatsachen nicht widerspricht.

Dagegen muß der rationale oder zentrale Standpunkt, von welchem aus das ganze Heer der Erkenntnisphänomene durch Begriffe zu übersehen ist, uns den Beweis der Wahrheit liefern.

Betrachten wir den Raum zunächst vom sensualen Standort. Hier hatten die Sensualisten ganz recht, wenn sie die Empfindung als eine Bedingung der Erkenntnis der Natur bezeichneten, nur durften sie sie nicht als die einzige Bedingung derselben auffassen. Unsere Sinnlichkeit liefert uns teils Empfindungen, teils Gefühle. Unter den Gefühlen, z. B. Lust und Unlust (Schmerz), verstehen wir sinnliche Vorstellungen, die nur dazu beitragen, uns selbst, d. h. unseren eigenen Zustand kennenzulernen. Man bezeichnet sie daher wohl als subjektiv, besser als anthropologisch, d. h. zur inneren menschlichen Natur, zu seiner inneren Erscheinung gehörig. Dagegen hat die Empfindung eine kosmische Rolle, sie dient zur Erkenntnis nicht nur des inneren Menschen, sondern der ganzen erkennbaren Welt. Man denke z. B. an die Tastempfindung, die optische Empfindung, die Schallempfindung, die Temperaturempfindung. Ohne diese würden wir die Körper der Welt und gewisse physikalische Eigenschaften derselben überhaupt nicht kennenlernen. Die kosmische Funktion der Empfindung ist um so auffallender, als wir deutlich erkennen, daß auch die Empfindungen nur sog. subjektive Zustände sind. Auch die Physiologie nimmt das an. Daß z. B. eine optische oder eine akustische Erscheinung genau so gut nur mir allein angehört wie der Schmerz in meinem Zahn ist eine Wahrheit, die man heute schon allgemein als selbstverständlich ansieht, wie ich bereits früher (Vortrag 3) ausführte. Aber wenn nun doch schon einmal die Empfindung genau wie das Gefühl ein sog. subjektiver Zustand sein soll, so steht doch ebensowohl fest, daß sie ein solcher subjektiver Zustand ist, der zugleich Objekte erkennbar macht, daher insofern sowohl dem Subjekt wie dem Objekt angehört und folglich die Grenze zwischen beiden bildet.

Nun beobachten wir, daß gerade diese eigenartigen kosmischen Empfindungsgebilde (z. B. die optische Erscheinung des gestirnten Himmels) stets räumlich, und zwar als scharf begrenzte Erscheinungen im Raume auftreten. Wir sehen über uns das mächtige blaue Gewölbe mit leuchtenden Funken (den Sternen) als räumlich ausgedehnte Fläche. Bei einigem Nachdenken wird es aber klar, daß nicht etwa der Raum selbst ein Bestandteil der Empfindung ist. Wäre das der Fall, so müßten die Sensualisten und Empiriker selbst zugeben, daß der Raum ebensowohl subjektiv ist wie die Empfindung selbst, und Kant, der dies behauptet, hätte ohne weiteres recht. Aber er ist nicht Bestandteil der Empfindung; denn die Empfindungsgebilde wechseln ja ihre Stellung im Raume, nehmen bald diese bald jene Gestalt an, und die Laterna magica zeigt deutlich, wie auf ebenderselben räumlichen Fläche bald dieses bald jenes optische Bild auftritt. Jedes von beiden, die Empfindungen und der Raum, besteht somit für sich. Noch auffallender tritt dieser Wechsel optischer Gebilde ohne Wechsel der Raumstelle, in der er sich vollzieht, bei einem Kinderspielzeug, dem Kaleidoskop oder beim Kinematographen hervor. Raum und Empfindung haben also — wie der natürliche Verstand sofort einsieht — je ihr besonderes Dasein.

Aus dieser Sonderstellung von Raum und Empfindung folgt nun: Die Empfindungen ordnen sich im Raum, sie erlangen ihre räumliche Gestalt erst dadurch, daß sie in die Anschauungsform des Raumes hineinfallen. Es gibt sogar wirklich Empfindungen (z. B. Töne), die nicht in den Raum fallen, daher keine räumliche Gestalt annehmen. Es wäre also denkbar, daß z. B. auch optische Gebilde nicht in den Raum fielen. Wäre dies der Fall, so würden Sie z. B. zwei Sterne, die Sie wahrnehmen, niemals als gleichzeitig existent erkennen. Sie würden sie für zwei nacheinander auftretende leuchtende Punkte halten. Das läßt sich leicht einsehen. Schallempfindungen, z. B. die Schläge einer Uhr, treten nicht räumlich auf, sondern nur in der Zeit (in welcher alle Vorstellungen notwendig auftreten). Träten also jene optischen Empfindungen, jene leuchtenden Punkte, die wir als Sterne bezeichnen, nicht im Raume auf, so würden wir zuerst den einen, sodann den anderen wahrnehmen, gerade wie die Schläge der Uhr. Die Empfindung besteht demnach ganz unabhängig vom Raum, und erst aus der Verbindung beider entsteht die räumliche Erscheinung.

Hieraus folgt: Außer unserer Empfindung nehmen wir an gewissen Gebilden (z. B. dem optischen Gebilde) noch etwas wahr, das selbst nicht Empfindung, sondern nur Form dieser Empfindung ist, nämlich die räumliche Ordnung, in der das Empfundene auftritt. Man muß daher sagen: diese räumliche Form ist zwar „angeschaut", aber nicht „empfunden". Ich mache ausdrücklich darauf aufmerksam (denn es wird vielfach übersehen), daß, wenn Sie Kant verstehen wollen, Sie diesen Gegensatz von Anschauung und Empfindung nicht außer acht lassen dürfen. Die Form des Empfindungsgebildes wird „angeschaut", dagegen das Empfindungsgebilde selbst, seine Materie wird „empfunden".

Folglich ist die Erscheinung zusammengesetzt aus zwei Vorstellungselementen, nämlich aus dem Gegenstand der reinen Anschauung (d. h. dem apriorischen Raume) und dem Gegenstand oder der Materie der Empfindung (z. B. der Farbe), und der Gegenstand der reinen Anschauung tritt nur in Verbindung mit der Empfindung als Form derselben hervor, wodurch eben der Raum selbst empirisch, d. h. Gegenstand der empirischen Anschauung oder Wahrnehmung geworden ist. Das also an der Erscheinung, „was selbst nicht empfunden", trotzdem aber „angeschaut" ist, nämlich die Form der Empfindungsmaterie (z. B. die Flächenform der Sonne), verdankt sein Dasein dem Organon der Anschauung, dem apriorischen Raum, in welchen die Materie der Empfindung hineinfällt.

Daß der Raum unser ursprünglicher unserem Erkenntnisorganismus angehöriger Gegenstand sein muß, können Sie von diesem Gesichtspunkte aus wieder deutlich einsehen. Empfindung wird durch äußeren Reiz hervorgerufen, dagegen der Raum, also der leere Platz, den die Empfindungsmaterie besetzt hält, konnte gar nicht durch einen Reiz in uns hervorgerufen werden. Denn eine Leere, d. h. ein Nichts, kann doch nicht unsere Sinne erregen, muß daher schon von Anfang an unsere Vorstellung, folglich unser apriorisches Organon gewesen sein; es gibt keinen Reiz, keine äußere Ursache, die die Vorstellung von einem ausgedehnten Nichts, d. h. vom geraden Gegenteil, vom Negativ einer Empfindung in uns hervorrufen könnte, ganz abgesehen davon, daß ein solches Nichts losgelöst vom erkennenden Wesen, wie wir schon erwähnten, ein unmögliches Unding sein würde. Damit haben wir

nun Raum und Empfindung scharf geschieden, und jetzt wollen wir unseren Blick auf das beiden Gemeinsame, auf das Einigende richten.

Daß sich beide vereinigen, und zwar so intim, daß die Empfindung selbst dadurch eine Form erhält, vermöge deren wir sie nun als Erscheinung wahrnehmen, ist Tatsache. Aber wie läßt sich (Problem) diese überaus enge Koalition erklären? Wäre der Raum eine Realität an sich oder, wie Kant sagen würde, nicht sowohl ein Ding an sich wie ein Unding (ein Nicht-Ding) an sich, so ließe sich diese Verbindung einer intraorganischen Realität (der Empfindung) mit der transorganischen gar nicht auf natürliche Weise erklären. Sobald wir aber mit Kant annehmen, daß der Raum ebenso wie unsere Empfindung intraorganisch oder subjektiv und, wie diese, unsere Vorstellung ist, ist die Sache ganz selbstverständlich. Ja, es findet sich bei einigem Nachdenken, daß Empfindung und Raum auf das innigste verwandt sind. Jede Empfindung nämlich kann abnehmen, schwächer werden; denken Sie z. B. an einen kräftigen allmählich schwächer werdenden Ton oder an ein abnehmendes Licht; diese Abnahme geht bis zum Nichts; und eben der Raum, genau wie die Zeit, ist selbst ein sinnlich vorgestelltes Nichts, nämlich eine Leere, die an die Stelle der verschwindenden Empfindung tritt, daher man auch Empfindungen sogar als Verstärkungen, als Modifikationen, d. h. als Veränderungen oder Varianten des Raum- und Zeitgefühls, dieses selbst aber als das Negativ oder den Nullpunkt der Empfindung auffassen muß.

Auch darin äußert sich die Apriorität des Raumes und der Zeit als ursprünglich uns angehöriger Vakual- oder Leergefühle deutlich, daß, wenn wir uns irgend etwas Wahrnehmbares vorstellen, das wir vermissen, wir sofort die Vorstellung haben, daß wir es in Zeit und Raum suchen müssen[1]. Sie sehen, daß Zeit und Raum sich uns geradezu als Negativs der Empfindung und Wahrnehmung aufdrängen; sie sind sofort mehr oder weniger lebhaft da, wenn unsere Phantasie arbeitet, d. h. wenn wir unsere Sinnlichkeit in Tätigkeit setzen. Denken Sie ferner einmal an einen Raum und eine Zeit, die

[1] D. h. die Fragen: „Wann", „Wie lange" und „Wie groß", „Wo", die schon dem Kinde geläufig sind, sind ebensowohl wie die Frage nach dem „Warum" (Kausalfrage) apriorische notwendige Fragen. Sie werden gestellt, weil wir die zeitliche und räumliche Beschaffenheit aller unserer Wahrnehmungen a priori erkennen.

Sie im Traume wahrnehmen; daß hier Raum und Zeit aus demselben Material bestehen wie im Wachen, wird Ihnen bei einigem Nachdenken bald einleuchten. Sie sind nichts als der Platz für die Traumphantasie. Der Traum unterscheidet sich daher vom Wachen nicht durch das Material, aus dem er gewebt ist, sondern durch den Umstand, daß das im Traum Erlebte oder Geschlossene nicht mit dem gesetzmäßigen Zusammenhang der gesamten übrigen uns schon bekannten Natur, d. h. der Erfahrung, übereinstimmt.

Wir fanden demnach die intimste Verwandtschaft zwischen dem Raum und der Empfindung vor, und diese Verwandtschaft bestätigt ihre Gleichartigkeit, ihren intraorganischen Charakter. Sie läßt sich auf vier Sätze bringen:

1. Empfindungen sind Steigerungen des Zeit- und Raumbewußtseins (intensivere Grade des Bewußtseins).

2. Sie nehmen den Größencharakter der Zeit und des Raumes an (Extensität oder Ausdehnung).

3. Sie erfüllen die Zeit und den Raum, verhalten sich also zu ihnen wie der Inhalt zur Form.

4. Die Teile der Empfindung stehen im gleichen Verhältnis zueinander wie die Teile der Zeit und des Raumes.

Alle diese Sätze sind apriorische[1], apodiktisch gewisse, sofort einleuchtende Sätze über Zeit und Raum. Woher sollte uns die Erkenntnis dieser ewigen Wahrheiten kommen, wenn nicht Raum und Zeit ebenso wie die Empfindung unserem Organismus angehörten?

13. Fortsetzung. — Raum und Körperwelt. — Raumbeweise.

In allen unseren Erwägungen haben wir bis jetzt eins aus den Augen gelassen, die Körperwelt. Sobald wir auf diese den Blick richten, wird, das muß man zugeben, ja mehr, das muß man scharf betonen und hervorheben, die These Kants bedenklich und ungeheuer-

[1] Diese Sätze entsprechen den vier Klassen der Kategorien; sie sind die schematischen Sätze, die weiterhin erörtert werden.

lich. Hier stockt dem metaphysischen Wanderer der Atem, hier beginnt jener „durch Sinnlichkeit verwachsene Fußsteig" (wie Kant sich an einer Stelle ausdrückt), und hier erregt es das größte Staunen, wie ein Denker nur auf eine solche These verfallen konnte.

Nun nämlich nötigt uns die These Kants, den Körpern eine ganz ähnliche Stellung, einen gleichen, wie es scheint untergeordneten und abhängigen Rang wie unseren Empfindungen und Gefühlen beizulegen.

Denn wenn, wie ich Ihnen schon früher darlegte, der Raum nur als unser Organon, nicht aber unabhängig von unserem Dasein existiert, so fällt mit unserem eigenen Dasein auch die Raumform der Körper, d. h. ihre Ausdehnung hinweg. Damit aber ist die ganze Körperwelt aufgehoben, und es bleibt von ihr nichts als jene innerliche, unerkennbare, geheimnisvolle Ursache, die durch Beeinflussung unserer Sinnlichkeit (d. h. unseres apriorischen Organismus) bewirkte, daß sie vor uns in unserem Organon des Raumes auftrat. Damit sind die Körper, d. h. eben das, was der Natur ihre Solidität, ihre Festigkeit, ihre Beharrlichkeit verleiht, zu bloßen Vorstellungen, zu Erscheinungen, gleichsam zu einer Art von räumlich geformten Affekten herabgedrückt, deren ganzes Wesen in nichts anderem besteht, als daß sie unsere Organa, jene großen Gefäße des Raumes und der Zeit, mit einem Etwas erfüllen, dessen Herkunft uns unbekannt bleibt, so daß wir genötigt sind, es einem unerkennbaren Ding, dem Ding an sich, zuzuschreiben. Eben diese körperlichen Dinge, die bis dahin nach Kants Ausdruck „frei vor unserer Seele schwebten" und unabhängig von uns zu existieren schienen, drücken wir also jetzt fast in die Klasse von Empfindungen und Gefühlen herab.

Der Ausdruck dafür lautet: Die unerkennbare, die intelligibele, die transzendente Ursache (das Ding an sich) wirkt so auf unsere Sinnlichkeit, daß nicht nur Empfindungen als flüchtige, vorübergehende Vorstellungen in Zeit- und Raumformen auftreten, sondern daß noch eine andere Art von Affekten, nämlich Daueraffekte, die stets beharrlich und gesetzlich wieder auftreten, nämlich Sonderräume im allgemeinen leeren Raume und Sonderzeiten in der leeren Zeit auftreten, die also den leeren Raum und die leere Zeit unterbrechen als feste Raum- und Zeitgebilde, an denen die Empfindungen haften, und zu denen sie in

einem festen Verhältnis stehen. Wirklich müssen somit nach dieser Theorie die Körper als Räume im Raum vorgestellt werden, und wenn Sie darüber nachdenken, so werden Sie finden, daß sie auch im Grunde nichts weiter sind als Räume, bewegliche Räume, die sich gegenseitig den Platz streitig machen, an der Bewegung mehr oder weniger hindern und sich gegenseitig in Bewegung setzen. Das ist das einzige allgemeine Kriterium dieser Füllungen des Raumes, die man als Körper bezeichnet. Dagegen ist alles Besondere, das ihnen eigen ist, abgeleitet von ihrem Verhältnis zu unseren Empfindungen und zu ihresgleichen.

Ein Körper ist demnach ein durch die F o r m der Empfindung (nicht durch diese selbst) [1] wahrgenommener Raum, dessen Substanz in der Zeit beharrlich ist, d. h. stets von neuem auftritt, der im allgemeinen Raume beweglich ist und der der Bewegung seinesgleichen Widerstand entgegensetzt. Die Teilbarkeit des Körpers ist Teilbarkeit eines Raumes im Raume. Der Widerstand, den er leistet, ist der Widerstand eines empirischen, d. h. wahrnehmbaren Raumes gegen einen andern in Bewegung befindlichen empirischen Raum.

Diese Auffassung werden Sie vollkommen bestätigt finden, wenn Sie sich in die Sache vertiefen. Suchen Sie doch einmal das Innerliche eines beliebigen Körpers zu ergründen. Es gibt da wohl ein Inneres (nämlich wenn Sie den Körper zerteilen), aber nicht ein Innerliches. Alles an ihm ist äußerlich. Nehmen Sie ein Stück Wachs, ein Stück Blei. Zerschneiden Sie es. Sie erhalten kleinere Stücke, die stets wieder von einer räumlich geformten Oberfläche begrenzt sind, und abgesehen von der Größe (d. h. dem gleichfalls räumlichen Maße) nicht mehr vom Wesen des Körpers verraten als das ungeteilte Stück. Oder: Zersetzen Sie einen Körper chemisch, z. B. Wasser in Wasserstoff und Sauerstoff. Der alte Körper (das Wasser) ist verschwunden, und zwei neue sind an seine Stelle getreten, die wiederum nichts vom innerlichen Wesen ihres Vorgängers, des Wassers, verraten. Denn daß zwei neue Stoffe aus diesem entspringen, mag zwar insgeheim auf dem innerlichen Wesen des Wassers beruhen, aber dieses Innerliche des

---

[1] „Durch die Form der Empfindung". Denn diese, z. B. das Tastgebilde, tritt in Form einer Fläche, d. h. einer Raumgrenze auf; durch diese Fläche erkennen wir einen allseitig begrenzten Raum, und dieser begrenzte Raum ist identisch mit dem Körper. Die Form der Tastempfindung funktioniert hier also als Raumgrenze.

Wassers, auf dem es beruht, bleibt nach wie vor unbekannt[1]. Oder nehmen Sie einen Stoff, der Wärme ausstrahlt. Auch das ist äußerliche Erkenntnis. Denn dieser Umstand wird erkannt durch das Verhältnis des Körpers zu einem andern, nämlich zu unserem Leibe und seinem Temperatursinn. Die ganze Erkenntnis der Körper und ihrer Teile beruht also nicht auf Erkenntnis ihres innersten Wesens, sondern auf ihrem Verhältnis zu unserer Sinnlichkeit (d. h. zur Empfindung, zu Zeit und Raum) sowie zu ihresgleichen (d. h. zu andern Körpern oder zu eigenen Teilen). Nach dem Ausdruck Kants: Unsere Naturerkenntnisse bestehen durch und durch aus „Relationen" (Verhältnissen)[2], und die Vorstellung von Kräften legen wir gemäß diesen Relationen in sie hinein, erkennen also das Innerliche (die Kräfte) niemals unmittelbar.

Hieraus ersehen Sie schon jetzt, werden aber unter allen Umständen bei weiterer Vertiefung finden, daß ein Körper nichts ist und in nichts besteht als:

1. in einem Gegensatz zum leeren Raume, d. h. zu unserem Organon,

2. in einer Verwandtschaft mit dem leeren Raume, vermöge deren er ihn erfüllt, sich seiner Form anpaßt und selbst das Bild eines Raumes im Raume darstellt,

3. daß er sich als das Bild eines von diesem Organon dynamisch unabhängigen Raumes darstellt. Denn er haftet nicht starr an derselben Stelle des apriorischen Raumes, sondern wechselt im Verhältnis zu seinesgleichen die Stelle im Raume, d. h. er ist im Raume beweglich.

Diese Unabhängigkeit und Beharrlichkeit aber macht, daß wir ihn fälschlich als eine Art Ding an sich denken, das unabhängig von uns seine Existenz behält. Wir verwechseln irrig einen immanenten (intra-

---

[1] Auch dann, wenn der Naturforscher die chemische Zersetzung auf Moleküle und deren Lagerung und Bewegung zurückführt, ist die Erklärung keine solche, die das innerliche Wesen des Wassers trifft. Denn Moleküle sind selbst wieder nichts, als Körper (also äußerliche Elemente des ganzen Körpers), die sich vom ganzen nur durch Größe, d. h. durch den Raum unterscheiden, den sie einnehmen.

[2] So wird ein fester Körper nur in Relation zu seinesgleichen erkannt, nämlich als ein Raum, der dem Eindringen eines anderen beweglichen Raumes Widerstand entgegensetzt. Durch dies äußere Verhältnis werden beide Räume als fest erkannt.

organischen) Dualismus mit einem transzendenten Gegensatz[1]. Wir legen dem Körper und der Körperwelt die Eigenschaft eines Dings an sich bei.

Sie aber sehen auch aus all diesen Bemerkungen, daß Kant recht behält. Denn schlechthin alles, was wir vom Körper erfahren, ist ableitbar von der Zeit, vom Raume, von der Empfindung und von dem Verhältnis des Körpers zu seinesgleichen, dessen Erkenntnis gleichfalls wieder von Raum, Zeit und Empfindung abgeleitet ist. Der Körper ist also nur durch sensuale Eigenschaften erkannt. Aus alledem folgt jetzt ganz deutlich, daß die tatsachenwidrige Theorie des Sensualismus (Locke), wonach die Körper nicht unmittelbar, sondern durch einen Schluß von der Empfindung auf ihre Ursache erkannt werden, unhaltbar ist. Der Körper ist (wie auch unsere ursprüngliche Einsicht uns sagt) genau so unmittelbar wahrgenommen, daher so unmittelbar bekannt und vertraut, wie unsere im Raume auftretenden Empfindungen (die des Tast- und Gesichtssinnes), und zwar bekannt als eine Modifikation oder Variante und eine Unterbrechung des apriorischen leeren Raumes. Denn da wir diesen a priori unmittelbar anschauen, so müssen wir das, was ihn verändert, daher alles, was in ihm auftritt, ebenso unmittelbar anschauen, und zwar als einen neuen Raumteil, der sich vom leeren unterscheidet und sich an seine Stelle setzte. Nun könnte man hiergegen einwenden, daß die Empfindung zweifellos die Erkenntnis der Körperwelt vermittele, da sie ohne Empfindung doch nicht erkennbar ist. Darin liegt auch etwas Wahres, aber eben nur etwas Wahres, nicht aber das Wesentliche der Wahrheit. Eine ganz einfache Überlegung stellt das klar. Ich hatte schon früher dargelegt, daß die Empfindung selbst scharf zu scheiden ist von der Form, die sie nur dadurch erlangt, daß sie in die Zeit und den Raum fällt, indem sich hier ihre kleinsten Teile in bestimmter Weise lagern und ordnen. Es wird uns also zugleich mit der Empfindung eine Raumform (z. B. die Form des sichtbaren oder optischen Raumes oder eines ertasteten Raumes) wahrnehmbar. Ich sage: zugleich mit der Empfindung, nicht aber durch die Empfindung, d. h. nicht durch einen Schluß, den wir aus der

[1] D. h. die Körper existieren zwar unabhängig von unserer Empfindung — zwischen Körper und Empfindung besteht also ein Dualismus —, nicht aber unabhängig von unserer Vorstellung (Sinnlichkeit), d. h. auch die Körper sind Vorstellungen, aber andersartige Vorstellungen als die Empfindungen.

Empfindung ziehen. Denn diese Raumform gehört nicht der Empfindung ursprünglich an, sondern ist ihr vom Raume aufgeprägt, entsteht dadurch, daß die Empfindung in den Raum — unser Organon — hineinfällt. Sie zeigt uns denn auch eine Fläche als Grenze eines Teilraumes. So zeigt uns z. B. die Form der Tast- und Lichtempfindung eine Fläche. Die Fläche ist aber eine Raumgrenze. Ist nun eine Stelle im Raum allseitig durch Flächen begrenzt, so entsteht ein begrenzter Raum, ein Teilraum im allgemeinen apriorischen Raume, der unmittelbar wahrgenommen wird. Stellen wir ferner fest, daß dieser Teilraum im allgemeinen Raume beweglich ist und seinesgleichen in Bewegung setzt oder in der Bewegung hemmt, so haben wir einen Raum vor uns, den wir durch das Verhältnis zu seinesgleichen, d. h. zu gleichartigen Teilräumen als Körper kennenlernen. Wir haben also nicht, wie der Sensualismus, von der Empfindung auf das Dasein des Körpers geschlossen, wodurch der Körper zu einer unerkennbaren Ursache, d. h. zur Idee wird, sondern wir haben den Körper zu einer Variante des apriorischen Raumes herabgedrückt, also vom Raum aus die Erkenntnis der Körper erklärt, und zwar nicht durch einen Schluß aus der Empfindung, sondern dadurch, daß wir die der Empfindung vom Raum aufgeprägte Form benutzten, um einen begrenzten Teil des Raumes unmittelbar (d. h. ohne Schlußfolgerung) zu erkennen.

Hieraus ersehen Sie: Was wir als Tatsache einsehen, die Tatsache der unmittelbaren Erkenntnis der Körper, das wird durch Kants Theorie erklärt. Jede andere Theorie, jede Theorie, die nicht den apriorischen und intraorganischen Charakter des Raumes annimmt, ist unfähig, sie zu erklären; sie ist genötigt, diese Tatsache zu leugnen, d. h. die unmittelbare Erkenntnis der Körper in eine mittelbare (durch Schlußfolgerung) zu verwandeln[1].

Und bei dieser Gelegenheit, wo wir die Konsequenzen der Kantischen Lehre für den Ursprung der konkreten Erkenntnis ziehen, ist es am Orte, überhaupt auf die Entstehung der Erkenntnis einen Blick zu werfen, um gewissen noch heute gangbaren Mißgriffen zu begegnen. Der Psychologe und der Physiologe beginnen ihre Erkenntnistheorie

[1] Die hier vorgetragene Lehre von der Entstehung der Erkenntnis der Körper findet man weder bei Kant noch irgendwo in der Literatur. Sie gehört zur angewandten Transzendental-Philosophie, und daß man sie nirgendwo findet, ist der Beweis, daß man Kants Lehre nicht anzuwenden weiß, d. h. sie nicht verstanden hat.

mit den Sinnesorganen (Auge, Tastsinn usw.) und dem zentralen Sinnesorgan (Gehirn) und zeigen, wie aus diesen Organen die Empfindungen entspringen. Sie übersehen, daß uns diese Organe ursprünglich gleichfalls noch gänzlich unbekannt sind, daß wir sie erst kennenlernen müssen. Diese unsere Organe lernen wir, ebenso wie die Außenwelt, durch die Raumform unserer Empfindungen (als Körper) kennen. Folglich hat eine gründliche Erkenntnistheorie mit der Empfindung und mit Raum und Zeit zu beginnen, die der Grund sind, warum wir unseren eigenen Leib und seine Organe zu erkennen vermochten. Solange die Physiologie und Psychologie dieser Basis aller Erkenntnistheorie entbehrt, kann sie niemals auf sicherer Grundlage bauen. Daher ist ohne diese Basis alle erkenntnistheoretische Untersuchung ein „Herumtappen" (um Kants Ausdruck zu gebrauchen).

Ursprünglich ist demnach alles leer für das Wesen, das zu erkennen beginnt. Es kennt noch nicht den eigenen Leib und die eigenen Sinnesorgane. In dieser Leere treten nun Empfindungen auf, und die Formen derselben offenbaren uns Zeit- und Raumgrenzen und damit Zeiten und Räume, welche Teile der ursprünglichen Leere (des leeren Raumes und der leeren Zeit) Varianten des apriorischen Raumes sind. Diese Sonderräume werden beobachtet, ihr Verhältnis zueinander erkannt (und zwar, wie wir sehen werden, durch logische Mittel erkannt), und nun erst erkennen wir unseren Leib und die eigenen Sinnesorgane als Sonderräume dieser Art, erkennen später auch durch Anwendung des apriorischen Kausalsatzes, daß diese materiellen Organe gleichfalls notwendige Bedingungen der Entstehung der Empfindungen gewesen sein mußten und stets sind, d. h. wir gelangen erst später zu dem Stadium der Erkenntnis, in welchem der Physiologe und meist auch der Psychologe mit seiner Theorie beginnt[1].

Man sieht, daß Kants Theorie mit den konkreten Tatsachen der Erfahrung vollkommen übereinstimmt, ja die Entstehung der Erfahrung auf natürlichem Wege erklärt. Wie kommt es nun, daß uns beim ersten Anblick trotzdem Kants Raum- und Körperlehre so verwegen, ja ungeheuerlich erscheint? Man kann den inneren Widerstand, den anfangs wohl jeder dieser Lehre entgegenbringt, auf eine Überwältigung

---

[1] Dies bestätigt meine Behauptung, daß die Forscher der Gegenwart von ihrem Kopernikus (nämlich von Kant) noch nichts wissen.

des Menschen durch die ungeheuere Größe und dynamische Erhabenheit der Sinnenwelt zurückführen, ihn als sein Unterliegen unter dem Zwange der Sinnlichkeit bezeichnen. Eben dies ist der Grund, weswegen Kant von seiner „Entdeckung eines durch Sinnlichkeit verwachsenen Fußsteiges" spricht, der zur wahren Metaphysik führt, und ebendies der Grund, weswegen die Materialisten über aller Bewunderung der Natur sich selbst und den Anteil des Denkens an der Natur vergessen. Eben dies ist auch der Grund des vielfältigen moralischen Zweifels, der bekanntlich Tolstoi fast zum Selbstmord trieb, und der viele Menschen unglücklich und haltlos macht.

Die Sinnenwelt steht scheinbar viel fester vor uns als das erkennende Wesen, als der Mensch. Sie scheint ihn zu überdauern. Wir sehen unsere Mitmenschen sterben, aber die Natur steht nach wie vor fest und ewig jung und frisch vor uns. Welch starken Eindruck ein solcher Grund auf die meisten in sinnlichen Betrachtungen, im transzendentalen Schein aufgehenden Menschen macht, läßt sich denken. In der Metaphysik bringt also die Sinnlichkeit, d. h. die gewaltige Erscheinung der Natur, eine besondere Art des Irrens, nämlich einen Schein hervor, der nur logisch durch Vernunft zu beseitigen ist, im übrigen sich aber immer wieder von neuem aufdrängt. Dies ist der von Kant so genannte transzendentale Schein.

Dieser macht, daß die Natur scheinbar fest wie ein Ding an sich vor uns dasteht, während der sich sinnlich, d. h. leiblich darstellende Mensch als bloß vergänglicher Teil der ungeheueren Natur ständig vom Tode bedroht und dem sicheren Untergang ausgesetzt ist. Und da will es demjenigen, der überwiegend im Naturleben, d. h. in der Sinnlichkeit, aufgeht, der sich für Natur begeistert und in ihrem Anblick und in ihrer Nähe sich wohlfühlt, dem Natur die eigentliche Heimat ist, nicht in den Sinn, daß alle diese Herrlichkeit, die er idealisiert, ein so prekäres Dasein haben solle wie die eigene Existenz. Man findet es unbescheiden, überhebend, ja lächerlich, wenn der Intellekt, die reine Vernunft, ihrer selbst sich bewußt werdend, sich über die Natur erhebt und deren Dasein zum bedingten macht. Aber man könnte ebensogut das Gegenteil als jämmerliche und kleinliche Demut ansehen. Man vergißt, daß die Vernunft selbst es ist, die die Natur, eine an sich leblose Masse von Erscheinungen, idealisierte und ihr jene Erhabenheit verlieh; daß es eben die Vernunft jener Sinnlichkeits-

schwärmer ist, die sich selbst herabsetzte und sich selbst der Natur subordinierte.

Wir dürfen nun weder in diese Schwärmerei noch etwa in die entgegengesetzte Schwärmerei der Vernunft verfallen, und da ergibt sich: Jener Zustand des Zerfalls unseres Leibes, den wir als Tod bezeichnen, ist für den Denkenden ein unergründliches Geheimnis, so sehr, daß der „Tod" nur ein Name ist für etwas, das wir auszudenken gar nicht imstande sind. Denn wir, solange wir denken, sind ans Leben gebunden und vermögen uns einen Zustand des fehlenden Lebens gar nicht vorzustellen. Was wir uns vorstellen, ist nur der Wegfall der Erscheinung eines Menschen aus unserem Gesichtskreise, nicht aber das, was dieser Wegfall für den verschwundenen Menschen bedeutet. Denn alle unsere Gedanken leben, und sie können einen Zustand, in welchem das Leben fehlt, positiv gar nicht vorstellen.

Es ist sogar auch ohne Kants Philosophie einleuchtend, daß Natur nichts mehr sein würde, daß sie für uns gänzlich bedeutungslos sein würde, wenn nicht wir selbst als erkennende, sie auffassende Wesen ihr gegenüberständen. Ohne dies würden wir ihr keinerlei — weder theoretische noch ästhetische noch praktische Bedeutung beilegen können. Daher ist es auch dem gemeinsten Verstande faßbar, daß mit der Geburt eines Menschen eine Welt entsteht, nämlich die Welt, die dieser Mensch erkennt. Daher geht eben diese Welt auch mit ihm zugrunde, und die Welt, die der Überlebende noch vor sich sieht, ist seine, des Überlebenden Welt, nicht die des Verstorbenen.

Nimmt man demnach alles Lebendige weg, so ist was übrig bleibt für uns gänzlich unfaßbar und bedeutungslos; denn das Zentrum der bekannten Welt, ihr notwendiges, subjektives Korrelat, das „Ich", ist hinweggefallen, und es ist Schein, daß das objektive Korrelat, die Natur, unabhängig vom subjektiven existieren könne. Anders ausgedrückt: Die Natur verliert ihr Aussehen, wenn niemand da ist, der sie ansieht. Alles, was wir von ihr erkennen, gehört zu ihrem Aussehen.

Kants Lehre hebt den transzendentalen Schein. Sie hebt ihn, ohne an der Natur und der Gewißheit ihrer Existenz das mindeste zu ändern. Geschähe das, so würde diese Lehre mit der Naturwissenschaft, d. h. mit Erfahrungstatsachen, in Widerspruch treten. Die ziemlich weit

verbreitete Vorstellung, daß dies der Fall sei, beruht auf Mißverständnissen der Lehre Kants. Es ist daher wichtig, daß Sie es sich vollkommen klar machen, daß die Natur und ihre Wirklichkeit, daß die Erfahrungswissenschaften durch Kants Lehre in keiner Weise berührt werden.

Sowie des Kopernikus große Umwälzung mit den sichtbaren Bewegungen der Himmelskörper übereinstimmt und nur den Schein der Drehung des Horizonts um die Erde durch die Lehre von der Erddrehung verdrängte, so stimmt Kants Lehre überein mit der Wirklichkeit der Dinge, die die Erfahrung uns lehrt, und hebt nur den Schein auf, als ob sie Dinge an sich wären, indem sie die Dinge zu bloßen Wirkungen von Dingen an sich (d. h. von einem unerkennbaren Urgrund) macht.

Wie wir Zeit und Raum als Anschauungsformen, als unsere Organa zu denken haben, wie es kommt, daß wir gar nicht bemerken, daß sie nur unsere Organa sind, macht ein Vergleich klar. Denken Sie einmal, das Johanniswürmchen benutze das Licht, das es mit sich führt, wie eine Laterne, um sehen zu können. Es würde gar nicht wissen, woher dies Licht kommt, da es ständig und stetig von ihm begleitet wird. Es würde glauben, die Welt sei stetig und überall von diesem Licht erfüllt. Ebenso treten unsere Organa der Zeit und des Raumes, ohne daß wir merken, daß dieses Licht uns selbst angehört, stetig und ständig vor uns auf, sobald wir sinnlich Gegebenes zu erkennen streben, ja auch nur denken. Und so stehen denn in jedem Moment Zeit und Raum und mit ihnen die Natur vor uns, gewirkt durch den Einfluß, den das Ding an sich auf unsere Sinnlichkeit ausübt, und zwar in endlosem Fortgang gemäß unserer Vorstellung von der Endlosigkeit der Zeit und des Raumes.

Es ist ganz gleich, ob wir die Stetigkeit, mit der die Natur vor uns auftritt, als eine Kraft in das Innere der Natur verlegen (wie der naive Mensch vor Kant tat), oder ob wir sie in eine hinter der Natur liegende unerkennbare Ursache (Ding an sich) verlegen. In dem einen und dem anderen Falle erfahren wir von dieser inneren Ursache gar nichts. Das eine wie das andere Mal steht die Natur gleich fest und gleich geheimnisvoll vor uns. Die Weltordnung bleibt das eine und das andere Mal genau dieselbe. Kants Theorie ändert

in dieser Hinsicht gar nichts, denn das Verhältnis der Dinge zu uns und ihr Verhältnis zueinander (daher ihre Wirklichkeit) bleibt genau dasselbe, mögen wir nun annehmen, daß sie Dinge an sich oder nur Produkte des Einflusses von Dingen an sich auf unseren Erkenntnisorganismus sind, da ja über die Einzeldinge durch die Lehre Kants gar nichts ausgemacht wird.

Aber in den *Konsequenzen* ist, wie wir sehen werden, ein mächtiger Unterschied. Stehen wir auf dem Fundament der Kantischen Lehre, so tritt der Mensch in eine ganz neue Beleuchtung, er wird der Natur, wenn auch nicht übergeordnet, so doch koordiniert. Seine Bedeutung wird praktisch eine höhere, die Bedeutung des Lebens wird eine ernstere. Die sittliche Freiheit, die dem Determinismus heute fast weichen muß und vielfachem Zweifel begegnet, ist, wie wir später sehen werden, auf ehernen Grund gestellt. Die Kantische Welt stimmt überein mit dem, was unsere Vernunft uns als das für uns Wichtigste, als den Sinn des Lebens, als unsere Aufgabe darstellt.

Aber alles das würde noch gar nichts bedeuten, wenn nicht die Kantische Lösung zugleich mit vollkommener Präzision die Allheit der Probleme der Erkenntnis löste, während jede andere Lösung, die die Natur, den Raum und die Zeit als Wesenheiten an sich auffaßt, in Widersprüche verfällt, wie wir schon bei Lockes und Humes Lösungsversuchen sahen. Dies also, daß der ganze Horizont der Erkenntnis durch Kants Lösung mit einem Schlage in klarstem, logischem Lichte vor uns steht als eine natürliche Erscheinung, als die einzig mögliche Art der Weltverfassung, dies ist es, was Kants Lehre Wahrheit gibt, und wunderbar ist, daß diese Wahrheit übereinstimmt mit dem, was unsere Vernunft uns praktisch vorschreibt, mit dem Sittengesetz.

Nachdem ich so eine Reihe von Konsequenzen der Raumtheorie Kants dargelegt habe, die Ihnen die widerspruchsfreie Möglichkeit der Kantischen Weltverfassung dartun, und die zur *angewandten* Transzendentalphilosophie[1] gehören, will ich Ihnen noch den rationalen

[1] Nicht aber etwa zur Psychologie. — Diese Bemerkung gilt vornehmlich einer heute herrschenden Schule (der Marburger, der Schule Cohens), die ohne jeden präzisen Grund reine Erkenntnisse in die empirische Psychologie verweist. Sie beweist dadurch, daß sie den Begriff der Psychologie ebensowenig kennt, wie den der Transzendentalphilosophie.

Grund, den eigentlichen Beweis für die Raum- und Zeittheorie mitteilen.

Entscheidend für Kants Raumlehre ist, wie wir schon sahen, daß wir vom Raume apriorische Kenntnisse haben, die teils allgemeiner, teils besonderer Natur, nämlich mathematisch sind. Ich habe Ihnen schon früher gewisse apriorische Kenntnisse (das Kausalgesetz) als ewige Wahrheiten bewiesen. Hier stoßen wir wieder auf dergleichen Sätze, und auf diese gründet Kant seine Raumlehre. Ich will einen von ihnen anführen; die übrigen mögen Sie in der Kritik der Vernunft nachlesen:

Wir können die ganze Körperwelt aus unserem sinnlichen Horizont hinwegdenken und allenfalls als aufgehoben denken, aber wir können nicht den Raum, d. h. den Platz, den sie einnahmen, als aufgehoben denken[1]; der Raum bleibt vor uns stehen, sooft wir uns mit unseren Gedanken der Sinnlichkeit zuwenden. Hier sehen Sie, daß sich uns die Vorstellung: „der Raum kann aus unserer sinnlichen Vorstellungssphäre nicht beseitigt werden", wie eine ewige Wahrheit aufdrängt, d. h. daß diese Vorstellung eine apriorische, von der Erfahrung unabhängige ist. Denn daß der leere Raum zerstörbar ist, ist nicht ausdenkbar.

Ganz im Gegensatz dazu haben wir dagegen die Vorstellung, daß eine Beseitigung, ein Untergang der Körperwelt allerdings sinnlich vorstellbar ist. Ja, das geht so weit, daß wir uns sogar einen Raum (nämlich den leeren) vorstellen müssen, um eine Beseitigung der Körperwelt uns sinnlich vorstellen zu können. Denn diese denken wir in der Weise als beseitigt, daß wir den leeren Raum an ihrer Stelle denken.

Woher kommt es nun, daß wir, innerhalb unseres sinnlichen Horizonts uns haltend, diesen Unterschied zwischen dem Raum und der Körperwelt machen: „Der Untergang der Körperwelt sinnlich vorstellbar, der des Raumes sinnlich unvorstellbar" oder was dasselbe bedeutet: „Die Körperwelt ist als zufällig, der Raum als notwendig vorgestellt."

---

[1] Hier, in dem Versuche, den Raum hinwegzudenken, haben wir deutlich einer jener zahlreichen Denkexperimente vor uns, auf welche die Kritik ihre Feststellungen gründet, und deren einige in der Vorrede zur II. Auflage erwähnt sind. Diese Denkexperimente leisten in der Kritik das gleiche, wie das materielle Experiment in der Naturwissenschaft und wie die Hilfslinie in der Mathematik.

Daß wir uns hier nicht etwa auf die Humesche Art helfen können, indem wir sagen, daß die Vorstellung von der notwendigen Fortexistenz des Raumes aus einer langen Gewohnheit zu erklären sei, ist sofort einleuchtend, denn wir sind an die Existenz der Körperwelt genau so lange gewöhnt worden wie an die Existenz des Platzes, den sie einnimmt (d. h. an die Existenz des Raumes).

Nur auf eine einzige Art ist dieser Unterschied, den wir machen, auf natürliche Weise zu erklären, nämlich in der Weise, daß die Vorstellung vom Raume, den wir uns als notwendig existent vorstellen, in einer intimen Verbindung des Raumes mit unserem Vorstellungsvermögen ihren Grund hat, kurz, in der Weise, daß wir annehmen müssen, der Raum sei ein uns angehöriges Werkzeug sinnlicher Erkenntnis, ein Organon unserer Vernunft, die stets wiederkehrende, im Erkenntnisorganismus gegründete Form unserer Anschauung. —

Nun eine Rechtfertigung meiner von Kant abweichenden Terminologie. Kant bezeichnet den Raum als eine subjektive Vorstellung, aber zugleich auch als die einzige sinnliche Vorstellung (neben der Zeit), die objektive Bedeutung hat, d. h. zur Erkenntnis von Objekten derart verwendbar ist, daß diese Erkenntnis für Objekte gilt, und deshalb von jedem Subjekt (Individuum) auf gleiche Weise erkannt wird, während die Gefühle bei allen Menschen verschieden sind. Kant sieht sich also genötigt, den Raum zugleich als subjektiv und als objektiv zu bezeichnen und ebenso die Zeit. Da nun aber die Erscheinungen auch wieder, als in den Raum fallend, in gewissem Sinne subjektiv sind, so werden dadurch auch die Objekte in diesem Sinne subjektiv, und als die einzige transsubjektive und in diesem Sinne objektive Realität würde das unerkennbare Ding an sich übrigbleiben. Diese Verwendung der Ausdrücke „subjektiv" und „objektiv" hat zu sinnlosen Einwendungen geführt und die Klarheit der Lehre beeinträchtigt. Aus diesem Grunde habe ich mich einer neuen Terminologie bedient: Ich sage nicht mehr: der Raum ist eine subjektive, d. h. zum Subjekt gehörige Vorstellung, sondern ich rede vom apriorischen Organismus und setze diesen Terminus an die Stelle des „Subjekts". Dieser Organismus enthält auf der zentralen Seite das Subjekt, auf der peripherischen Seite die Organa Raum und Zeit, welche die objektivierenden Vorstellungen des Subjekts sind. Intraorganisch sind dann die Erscheinungen, transorganisch ist das Ding an sich. Hier sieht

man, daß allerdings die von mir eingeführte Terminologie jene Verwirrung vermeidet. Denn man kann nun die allgemeingültigen, daher objektiven Vorstellungen in Zeit und Raum von den subjektiven oder individuellen Vorstellungen (Empfindungen und Gefühlen) des besonderen Subjektes deutlich unterscheiden. Subjekt und Objekt sind jetzt koordinierte Organa des apriorischen Organismus. Im Anschluß an diese neue Terminologie tritt die Weltverfassung, wie Kant sie lehrt, deutlicher hervor [1].

14. Die Zeit.

Sie werden leicht einsehen, daß dieselben Gründe, die Kant bestimmten, dem Raum den Charakter eines gnostischen Organon beizulegen, ihn veranlassen mußten, der Zeit eine gleiche Funktion zuzuschreiben, so daß wir uns hier kürzer fassen können. Auch die Zeit ist wie der Raum die Vorstellung von einer Leere, also ebenfalls eine Art Gefühl dafür, daß eine Stelle, ein Platz für Empfindungen, für Vorstellungen, für Wahrnehmungen vorhanden ist. Damit eine Empfindung, eine sinnliche Vorstellung vor uns auftreten kann, muß Zeit da sein. In der Zeit erlangt alles eine gewisse Größe, welche „Dauer" genannt wird, während die Größe, die aus der Besetzung des Raumes folgt, „Ausdehnung" heißt. Je größer die Stelle der Zeit, die ein Ding oder Zustand besetzt, desto größer ist seine Zeitform: die Dauer. Wie ferner im Raume die Fläche die Grenze des Raumes, die Linie die Grenze der Fläche und der Punkt die Grenze der Linie ist, so sind in der Zeit die Momente: „Anfang" und „Ende" die Grenzen der Dauer eines Zustandes, so ist ferner das Moment der „Gegenwart" die dauerlose Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft. Die Vergangenheit ist der endlose Zeitabschnitt, in welchem etwas geschehen ist, die Zukunft die Fortsetzung dieser Zeit und die Zeit, in der etwas geschehen wird. So wenig wie ein Ende des Raumes können wir uns ein Ende der Zeit denken; denn alles, was Ende genannt werden kann, ist eine Grenze in der Zeit, daher eine

[1] Übrigens kann man durch einen leichten Strich auch Kants Terminologie bessern, indem man sagt: der Raum ist transzendental- (d. h. im Verhältnis zum Ding an sich) subjektiv, dagegen eine immanent-objektive Vorstellung.

Grenze, hinter welcher sich die Zeit fortsetzen muß. Nur die Vergangenheit lernten wir zu einem kleinen Teile durch Erfahrung kennen, und doch sind wir genötigt, eine endlose Fortsetzung der Zeit als Zukunft zu denken, die wir durch Erfahrung nicht erkannten, und ebenso eine endlose Fortsetzung der Zeit in die entferntesten Regionen einer unbekannten Vergangenheit.

Sie ersehen hieraus deutlich, daß die Vorstellung von der Zeit und ihrem Charakter unabhängig von der Erfahrung, d. h. a priori stattfindet. Ja, die vielen ganz selbstverständlichen Sätze, die ich Ihnen soeben vortrug und deren mehrere ich noch vortragen werde, sind ohne Ausnahme apriorische Sätze, die somit die apriorische Erkennbarkeit der Zeit beweisen. Achten Sie auf die große Menge solcher Sätze und Begriffe.

Sofern in der Zeit ein Zustand endigt und ein anderer in der folgenden Zeitstelle anfängt, heißt dieser Vorgang ein „Wechsel" der Zustände, ein „Ereignis" oder ein „Geschehen". Auf dieser Besetzung verschiedener aufeinanderfolgender leerer Zeitstellen durch verschiedene Zustände beruht der Begriff der „Veränderung" und der „Entwicklung" oder des „Werdens". Ohne die Vorstellung der Zeit würden wir alle diese Begriffe nicht haben, ohne ihre Apriorität würden wir nicht wissen, daß sie notwendig in aller Anschauung vorkommen müssen.

Hieraus ersehen Sie auch, daß die Zeit ebensowenig wie der Raum ein abstrakter Begriff ist, der von den Dingen durch das Denken abgezogen ist, wie z. B. der Gattungsbegriff des Tieres aus den verschiedenartigen Tierarten als deren Gemeinsames herausgezogen ist. Denn wir legen Zeitgröße, also Dauer (sei sie noch so kurz) schlechthin allem sinnlich Erkennbaren bei, also nicht nur dem, was uns sinnlich bekannt wurde, sondern auch allem, was wir sinnlich erkennen werden, und zwar mit solcher Sicherheit (d. h. apodiktisch), daß wir a priori wissen, daß das Dauerlose, d. h. eben das Zeitlose unwahrnehmbar ist, daher für uns nicht existiert. Die Zeit ist also genau so konkret und wirklich wie der Zustand, der in ihr auftritt, sie ist wie der Raum ein Platz, den der Zustand gebraucht, um als Erscheinung vor uns auftreten zu können. Danach ist die Dauer nicht eine Eigenschaft der Empfindung, sondern diese (wie z. B. ein kurzer oder langgezogener Ton) erlangt die Dauer, d. h. die Zeit-

größe oder Zeitform, dadurch, daß unsere Empfindung in eine Stelle der leeren Zeit fällt und diese besetzt, so daß die Materie (der Stoff) der Empfindung sich mit der Zeitform zu einer Variante des Zeitbewußtseins verbindet und dadurch zur geformten Empfindung, d. h. zur Erscheinung in der Zeit wird. Der Stoff macht die Empfindung aus, die Zeitform macht diese zum Gegenstand der Anschauung. Aus allen diesen Sätzen ersehen Sie, daß die Zeit in der intimsten Verwandtschaft mit dem Raume steht. Sie besteht aus dem gleichen überätherischen Material. Denn auch sie ist eine dem Bewußtsein vorschwebende endlose Leere, aus deren Ganzheit wir durch Unterbrechung der Leere die Teile herausfällen, so daß wir die Zeit nicht wie die Gegenstände der Wahrnehmung Stück auf Stück kennenlernen, sondern das Ganze vor den Teilen in der Vorstellung haben, daher die Stücke durch Teilung erlangen. Die Zeit ist also wie der Raum eine endlose Größe und ein endloses Gefäß, in welchem unsere Vorstellungen vor uns in einer festen Ordnung, d. h. eine nach der anderen, d. h. sukzessiv, auftreten.

Es ist, wenn man nur die geringste Einsicht in die Lehre Kants gewonnen hat, ganz ausgeschlossen, daß man der Empfindung (wie heute noch die Physiologie) subjektiven Charakter zuspricht, während man ihrer Dauer, d. h. der Zeit, die innigst mit ihr verbunden ist, eine vom Subjekt unabhängige Existenz zuspricht. Noch unverständlicher aber, ja ganz unbegreiflich sind mir diejenigen Gelehrten, die bezüglich des Raumes sich mit Kants Lehre einverstanden erklären, dagegen der Zeit, die doch aus demselben Material (nämlich dem Nichts oder der Leere) gewebt ist, daher offenbar Form ohne Inhalt, also immateriell ist, den Charakter der apriorischen Anschauungsform, also den erkenntnisorganischen Charakter absprechen.

Daß daher die Zeit ebenso wie der Raum nur als unser Organon existiert, das lehrt Kant gleichfalls und aus den gleichen, schon angeführten Gründen. Die Sache erscheint auch von vornherein plausibel, wenn wir nur auf den Zug unserer Empfindungen, unserer Phantasien, unserer Erlebnisse sehen. Daß die Zeit wie unsere Empfindungen nur eine Art von Gefühl ist und unabhängig davon nicht existiert, läßt sich leicht denken. Ganz ungeheuerlich erscheint uns aber auch diese Theorie, sobald wir unsere Blicke auf die Körperwelt und ihre Geschicke richten, z. B. auf die Entstehung der Planetensysteme,

die Entwicklung des Lebens, auf die endlose Folge von Ursachen und Wirkungen, auf die Kette der Ereignisse, die sämtlich in der Zeit auftreten und ohne diese, d. h. ohne Dauer, unmöglich wären. Hier tritt sofort wieder der transzendentale Schein ein, als ob die Zeit selbst auch außer uns ihr unabhängiges Dasein haben müsse. Aber auch hier zeigt sich bei näherer Erwägung, daß die Welt der Erscheinungen genau dieselbe bleibt und dieselbe Realität und Festigkeit behält, mögen wir nun annehmen, daß die Zeit unabhängig von uns besteht, oder nur die Art und die Form ist, wie in uns die Wirkungen von Dingen an sich auftreten. Denn in letzterem Fall, als Wirkungen von Dingen an sich, stehen die Erscheinungen der Körperwelt genau so fest da, als ob sie selbst die Dinge an sich wären, da wir dem Ding an sich eine analoge Konstanz und Realität beilegen müssen, wie sie die Dinge in der Erfahrung aufweisen.

Auch hier liegt der Beweis der These Kants wieder in der zwingenden Vorstellung, daß wir auch aus der Zeit die Dinge hinwegdenken können, diese aber als Platz für die Dinge nicht als beseitigt vorstellen können, daß wir a priori genötigt sind, alles, was wir erleben, als zeitlich vorzustellen. Der Beweis liegt ferner in der Tatsache, daß wir die leere Zeit nicht wahrnehmen, nicht empfinden können, daß wir sie uns aber trotzdem vorstellen können, obwohl sie als eine Leere durch kein reales Moment in uns hervorgerufen sein kann. Denn was durch Reiz in uns hervorgerufen wird, muß empfunden werden (Intensität haben), kann daher nicht eine Leere, d. h. ein Nichts, sein. Wir haben also hier eine Vorstellung ohne Empfindung, ja eine Vorstellung vom geraden Gegenteil der Empfindung (von ihrem Negativ), d. h. von einem Nichts. Eine solche Vorstellung kann nicht durch äußere Ursachen in uns hervorgerufen sein, folglich muß sie eine uns ursprünglich angehörige Vorstellung, d. h. unser Organon, sein.

Wie der Raum Gegenstand einer a priori sicheren Wissenschaft, der Geometrie, ist, so ist die Zeit ein Gegenstand, der die gleichfalls apriorische Arithmetik oder Zahlenlehre ermöglicht. Denn das Element derselben ist die Zahl. Ohne die Zeitform würden wir nicht zählen können.

Dieser Satz führt uns zu dem Problem: Welche Funktionen hat die Zeit im Organismus der Erkenntnis? Die Lösung lautet:

Die Zeit ist die notwendige Form aller sinnlichen Vorstellungen (nicht

aber — wie wir sehen werden — der intellektuellen Vorstellungen oder „Begriffe“, denn diese stehen über der Zeit), d. h. es gibt keine sinnliche Vorstellung ohne (wenn auch noch so kurze) Dauer; die Zeit bewirkt, daß unsere Vorstellungen (Gefühle, Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen) in einer festen Ordnung auftreten, in einer Reihe, die nur eine einzige Dimension hat und durch den Begriff der Zahl logisch, d. h. intellektuell erfaßt und beherrscht werden kann. Denn alle sinnlichen Vorstellungen ziehen im Zuge der Ordnungszahlen (Erste, Zweite Dritte usw.) in einer einzigen Ordnungsdimension an uns vorüber. Die Ordnungszahlen enthalten also die logische Vorstellung von der Zeitordnung, d. h. von der Ordnung aller Vorstellungen.

Alles Zählen erfolgt daher in der Zeit; der Raum ist dreidimensional, daher würde er keine einheitliche Ordnungsgrundlage für die Zahl abgeben. Daß wir im Raume zählen, ist Schein. Denn wenn ich Stücke im Raume (z. B. Nüsse) zähle, so zähle ich meine Vorstellungen, wie sie in der Zeit aufeinanderfolgen, ich zähle also Raumdinge als Vorstellungen, die in der Zeitordnung auftreten. Das ersehen Sie auch daraus, daß ich Töne (z. B. die Schläge der Uhr) zu zählen vermag, obwohl sie keine Raumform haben. Die Zeit ist demnach jene Form, auf die sich die apriorische Zahlenlehre (Arithmetik) gründet. Daß diese Lehre a priori gewiß ist, läßt sich nur dann auf natürliche Weise erklären, wenn die Zeit selbst a priori ist, und daß die Zeit a priori ist, ist nur dann erklärbar, wenn sie die notwendige Form unserer Anschauung, die Form unserer Vorstellungen, das Organon unserer Erkenntnis ist.

Die Zeit ist eindimensional; sie läuft (der geraden Linie im Raume vergleichbar) von der Vergangenheit durch das ausdehnungslose Moment der Gegenwart in die Zukunft; und nun ergibt sich ein besonderes Problem: Der Raum ist dreidimensional. Er hat daher Platz für unzählig viele eindimensionale Linien, für zweidimensionale Ebenen, für dreidimensionale Räume und muß, da er ja unsere Vorstellung ist, doch in die eindimensionale Zeit fallen. Hieraus ersehen Sie schon, daß der Dimensionalbegriff — d. h. der Begriff der Ausdehnung oder Größe — in der Zeit eine ganz andere Bedeutung hat als in der ihr analogen geraden Linie. Die Zeit ist eine ganz eigenartige, mit dem Raum nicht vergleichbare und aus ihm nicht erklärbare Form. Sie ist ebenso

wie der Raum ein metaphysisches Wunder von ganz eigener Art, von vollkommener Orginalität.

Die Lösung unseres Problems lautet: Unmittelbar in die Zeit fällt jede Vorstellung, mag sie beschaffen sein, wie sie wolle, folglich fällt auch jede ganze Vorstellung in die Zeit und damit zugleich auch die Teile der Vorstellung. Nicht also auf den Dimensionen des Raumes, sondern auf seinem Charakter als „Vorstellung" beruht es, daß er in die Zeit eingeht. Da nämlich der Raum eine zeitlich einheitliche Vorstellung ist, die in jedem Zeitmoment ganz vor uns dasteht, so müssen alle seine Teile in die Zeit, und zwar in eben dieselbe Zeit fallen. Der Begriff, durch den wir die Teile einer teilbaren Vorstellung in der Zeit denken, ist der der Gleichzeitigkeit der Teile, welcher besagt, daß alle Teile der Vorstellung eben derselben Zeitstelle angehören. Durch diesen Begriff denken wir den dreidimensionalen Raum als Zeitgröße. Diesen Charakter aber hat, wie gesagt, der Raum nicht vermöge seines spezifischen, seines räumlichen Charakters, sondern deswegen, weil er Vorstellung ist, daher als Vorstellung das Geschick aller Vorstellungen — in die Zeit hineinzufallen — teilt. Deshalb kann man scherzhaft sagen, daß es etwas gibt, das auf der Erde und Sonne zugleich ist, nämlich dieselbe Zeit, z. B. der 12. Juli 1911.

Die Zeit erfaßt also zwar mittelbar[1], aber doch mit notwendiger Konsequenz den Raum und alle seine Teile. Sie erfaßt seine Unendlichkeit deswegen, weil der Raum unsere Vorstellung ist. Und hier sehen Sie wieder, wie die These Kants ein metaphysisches Wunder auf einfachste Weise erklärt. Nimmt man an, die Zeit sei nicht „an sich" existent, sondern nur die Form unserer Vorstellungen, so ist ihr Verhältnis zum Raum — wofern dieser gleichfalls unsere Vorstellung ist — ganz natürlich erklärt. Ebenso aber ist es erklärt, daß der Raum in jeder Zeit als beharrlich, d. h. als ewig vorgestellt wird, denn er ist ebenso wie die Zeit ein apriorisches Organon.

Die Zeit ist nunmehr erschöpfend erklärt als die Form der Ordnung unserer Vorstellungen. Daß diese ihre Funktion a priori einsehbar ist, beweist schon, daß sie selbst nichts ist als unser Organon. Und nun

[1] Der Begriff der Gleichzeitigkeit entspringt also nicht aus der Zeit unmittelbar (denn in ihr sind alle Teile nacheinander), sondern wird dadurch vermittelt, daß es eine zeitlich einheitliche Vorstellung (den Raum) gibt, die teilbar ist, daher jeder Teil des Raumes eben derselben Zeit angehört.

stellen Sie sich die Zeit einmal als an sich existent vor. Sie wird noch weit mehr wie der Raum (mit ihr aber nochmals der Raum) zu einem „Unding" an sich. Die vergangene Zeit hat keine Existenz mehr, die Gegenwart ist ein Moment, das als dauerlos an sich keine Existenz haben kann, die Zukunft existiert noch nicht, also gleichfalls nicht. Die ganze Zeit wird unwirklich, löst sich in nichts auf. Kein Teil der Zeit kann also überhaupt als an sich existent gedacht werden; sie existiert folglich nur als ein Gegenstand eines erkennenden Wesens, dessen Wirklichkeit über der Zeit steht, und das ihre Teile als die Ordnung seiner Vorstellungen zusammenfaßt und zusammenhält. Die Zeit ist auch der Grund, weswegen wir alle Vorstellungen als Zustände des Subjekts (Ich) auffassen können, ebenso wie wir die Eigenschaften eines Körpers als Zustände einer Substanz auffassen. Das Subjekt der Vorstellungen, das wahrnehmende Wesen, bleibt nämlich, wie wir sahen, in verschiedenen Zeiten ebendasselbe. Die Vorstellungen gehören ihm als seine wechselnden Zustände an. Da nun gerade die Zeit der Grund ist, warum man Vorstellungen als bloße Zustände des Subjekts (also als subjektive Zustände) auffassen kann, so bezeichnet Kant die Zeit als die Form des inneren Sinnes, denn sie ist ja insofern die Form des Inneren des erkennenden Subjekts[1].

Sofern aber die Vorstellungen des Subjekts zugleich eine gewisse Unabhängigkeit vom Subjekt haben (wie die Körper im Raum), wird der Raum, in welchem wir die Gegenstände dieser Vorstellungen erkennen, als der äußere Sinn, d. h. als der Sinn für das Objekt und seine Zustände bezeichnet. Die Zeit ist, wie gesagt, die Form aller sinnlichen (nicht aber, wie sich zeigen wird, der logischen oder begrifflichen) Vorstellungen. Eben deswegen ist sie auch das Organon der Ordnung aller Objekte, daher der Natur selbst und der Naturvorgänge, d. h. allen erkennbaren Seins und Werdens. Denn diese Objekte sind ja zugleich Inhalt und Gegenstände unserer Vorstellungen, teilen also insofern das Geschick der Vorstellungen und fallen gleichfalls in die Ordnung der endlichen Zeit. Wir sehen hier wieder, wie die endlose, erhabene Größe der Natur in unser Organon hineinfällt, wie daher ihre Existenz selbst von ihm abhängig ist.

[1] Dieses Innere (Kant: der „innere Sinn") ist Gegenstand der empirischen Psychologie.

15. Die Zone des Erkennens und Denkens.

Vergleichen Sie jetzt ihre frühere Welt mit dem neuen Weltenbau, den Sie kennenlernten. Früher sahen wir die Natur vor uns als ein Ding an sich, uns selbst als einen kleinen Teil, ein Geschöpf dieser Natur, als ein mit Verstand begabtes Tier, fast verschwindend unter dem gewaltigen Druck, den die Größe, der Reichtum, die Erhabenheit, die Schönheit und die Furchtbarkeit der Natur auf uns ausübte.

Diese Natur als ein Gegenstand ewiger Majestät und unendlicher Größe ist aufgehoben. Sie ist verwandelt. Sie ist jetzt bedingt und in Ansehung ihrer Existenz abhängig von einer bis dahin fast verborgenen und nur durch die Pforte des Glaubens zugänglichen metaphysischen Macht, die mit dem physischen Geschöpf, dem Menschen, in geheimnisvoller Weise verbunden ist. Sie ist abhängig vom metaphysischen Organismus der reinen Vernunft. Sie ist aber ferner jetzt aufgelöst in eine Reihe noch unverbundener Erscheinungen, die in den Organa jener Macht, des erkennenden Subjekts, in den Anschauungsformen der Zeit und des Raumes als Sinneserscheinungen auftreten. Als aufgelöst bezeichnete ich die Natur. Denn Natur ist ein uns bekannter Gegenstand. Aber die Erscheinungen, in die wir sie auflösten, bilden jetzt eine Masse, die den Namen der Natur noch nicht verdient.

Denn obwohl sie unsere Sinneserscheinungen sind, sind sie uns noch keineswegs bekannt.

Versetzen Sie sich lebhaft in diese Vorstellung hinein. Sie stehen jetzt vor Sinneserscheinungen, die Ihnen noch unbekannt sind und die Sie jetzt erst kennenlernen sollen. Unser Problem lautet jetzt: Auf welche Weise lernen wir diese Erscheinungen kennen?

Denken Sie sich, es verhalte sich so, wie man früher annahm, die Körper wären Dinge an sich, die in unseren Horizont hineintraten, so ist es ohne weiteres klar, daß sie mit diesem Eintritt noch keineswegs bekannt sind. Vielmehr würden wir erst Erkenntnisse von ihnen erwerben müssen. Wenn daher Kant die Dinge zu Erscheinungen, zu unseren sinnlichen Vorstellungen herabdrückt, so bedeutet das keineswegs, daß sie, die unsere Vorstellungen sind, nun auch ohne weiteres eben dadurch erkannt sind. Vorstellung (Erscheinung) sein und Gegenstand der Erkenntnis sein, sind zwei ganz verschiedene Dinge. Die

Körper — unser eigener Leib und seine Organe eingeschlossen — existieren zwar als unsere Vorstellungen (sie sind „gegeben"), aber sie sind noch nicht bekannt. Das Subjekt (Ich) hat also bis jetzt noch nichts vor sich als eine Reihe flüchtiger, wechselnder Erscheinungen in Zeit und Raum, die ihm noch gänzlich unbekannt sind. Es steht keine Natur vor ihm da, sondern eine Flucht von Erscheinungen, von Vorstellungen gleitet wie im Traum an ihm vorüber. Wie wird aus diesen vergänglichen Erscheinungen jene festgefügte Natur, die wir kennen, wie kommt es, daß wir in dieser Masse von Erscheinungen jenes wunderbare Gefüge entdecken, das die Natur charakterisiert? Denn bis jetzt haben wir zwar festgestellt, daß wir Empfindungen, daß wir Vorstellungen (Raum, Zeit, Erscheinungen) haben, daß also Vorstellungen uns angehören, nicht aber festgestellt, auf welche Art wir sie erkennen.

Wir stehen also jetzt vor dem Problem der Erkenntnis. Das Wunder der Erkenntnis kommt heute infolge des starken Hervortretens der Naturwissenschaft und der damit verbundenen materialistischen und mechanistischen Anschauungsweise schlecht weg. Aber unter allen Wundern der Natur ist keins, das der Erkenntniskraft zu vergleichen wäre. Der Gedanke ist schneller als alle bewegenden Kräfte. Er durchläuft die Billionen Meilen des unendlichen Raumes und die Billionen Jahre der Zeit in einem Moment. Ja, er überspringt gegen alle Gesetze der Körper Zeiten und Räume. Noch mehr, er läßt Zeiten und Räume hinter sich und erdichtet sich jenseits der Regionen der Sinnlichkeit mystische und geisterreiche Traumwelten. Der Physiker, der alle Fernwirkung ablehnen möchte, kann dem Gedanken die Kraft nicht absprechen, das Fernste zu erfassen und in sich hineinzuziehen. Denn der Gedanke ist es, der das Nächste und Fernste verbindet und der zugleich begreift, daß beides durch eine ungeheure Strecke getrennt ist. Nur dadurch ist es möglich, die Entfernung ebenso wie Vergangenheit und Zukunft sich vorzustellen und zu erkennen, Raum und Zeit zu begreifen. Der Begriff steht über Raum und Zeit und beherrscht sie. Diese Macht des Gedankens bestätigt wieder die Lehre Kants. Seine Herrschaft über Zeit und Raum ist erklärt und nur dann erklärlich, wenn Zeit und Raum unsere Organa sind. Bis jetzt hatten wir nur die Sinneserscheinungen ins Auge gefaßt, d. h. die Vorstellungen, die in den Organa der Sinnlichkeit, in Zeit und Raum

vor uns auftreten. Jetzt haben wir das Problem vor uns: „Auf welche Art kommt die Erkenntnis dieser Erscheinungen zustande?" Ob z. B. die Erscheinung eines Hauses nur vor unserer Anschauung dasteht, als unsere Vorstellung Existenz hat — oder, wie Kant sagt, gegeben ist — oder ob wir sie erkennen, das sind zwei ganz verschiedene Dinge. Ob wir eine Empfindung haben oder sie erkennen, ist zweierlei. Sie können den Unterschied deutlich merken, wenn Sie das Vermögen der Erinnerung ins Auge fassen. Von der Erinnerung ist die Erkenntnis abhängig. Ohne sie fehlt das Wissen. Ohne Erinnerung ist nur eine sofort wieder verschwindende, daher vergessene Vorstellung, nicht aber jener beharrliche Zustand vorhanden, der als ein Wissen vom Gegenstand bezeichnet wird.

Die Lösung unseres Problems lautet: Wir erkennen unsere eigenen Sinnesvorstellungen nicht schon mit ihrem Dasein, sondern erst durch den Gedanken, durch das Denken, durch den Begriff, erkennen sie also erst dann, wenn wir von ihnen uns eine zweite, beharrliche innerliche Vorstellung, den Begriff, gebildet haben, der die flüchtige Sinneserscheinung überdauert.

Diesen Satz müssen Sie in aller Schärfe erfassen und festhalten. Seine Vernachlässigung ist die Ursache der Verirrungen fast aller nachkantischen Philosophen. Wir werden also jetzt zwei große Parallelreihen von Vorstellungen zu unterscheiden haben. Die eine dieser Reihen ist die Reihe der Gedanken oder der Begriffe, die andere die der Sinnesvorstellungen. Die letztere Reihe tritt ohne unser Zutun vor uns auf, sie ist gegeben. Mittels der ersteren Reihe erkennen wir diese gegebenen Vorstellungen. Wir wollen dies zur Einsicht zu bringen suchen.

Um eine gegebene Erscheinung (z. B. die eines Hauses) zu erkennen, müssen Sie sich (mag nun das Haus gemäß Kants Lehre eine Erscheinung oder gemäß der des Empirikers ein Ding an sich sein) selbsttätig eine zweite, eine innere Vorstellung bilden, die Ihnen die Bedeutung des Hauses gegenwärtig erhält, nachdem das Haus selbst aus Ihrem Horizont verschwunden ist. Diese Parallelvorstellung führt den Namen: „B e g r i f f".

Sie müssen sich hier unter einem Begriff nicht nur das denken, was wir als „Verstehen", „Begreifen" bezeichnen. Zwar ist auch dies durch den allgemeinen Ausdruck Begriff mit getroffen, aber es gibt

doch ganz leicht zu fassende, weil einfache Begriffe, im Gegensatz zu den komplizierteren, in denen das Verständnis schwer zu übersehender Komplexe enthalten ist. Unter Begriff müssen Sie hier eine innerliche, der Funktion des Denkens angehörige beharrliche Vorstellung verstehen, wenn sie auch nur das leistet, daß sie uns die Bedeutung der allereinfachsten Sinneserscheinungen gegenwärtig erhält[1]. Sie enthält zugleich ein, wenn auch sehr einfaches Verständnis. So enthält sie in allen Fällen die Vorstellung von einem Verhältnis, z. B. von dem Verhältnis der Empfindung zu uns selbst (d. h. die Erkenntnis, daß eine Sinneserscheinung mir, d. h. dem Subjekt oder Ich angehört).

Im Begriff ist also die Bedeutung der sinnlichen Vorstellung zum zweiten Male enthalten, und eben dieser Gehalt des Begriffs bringt das hervor, was wir als „Wissen", als „Kenntnis" bezeichnen.

Der Begriff ist jedoch, obwohl er die Bedeutung der Sinneserscheinung wiedergibt und insofern eine Vorstellung von einer sinnlichen Vorstellung ist, doch selbst keine sinnliche Vorstellung, er ist von dieser ganz und gar verschieden, er ist eine intellektuelle oder logische Vorstellung. Wir behaupten demnach, ein Satz, den eigentlich erst Kant mit Bewußtsein in die Wissenschaft einführte[2]:

Alle Erkenntnis beruht auf dem Begriff und ist in ihm enthalten. Der Begriff aber ist eine nichtsinnliche Vorstellung.

Wir wollen uns das jetzt klar machen:

Unser erster Satz lautet: Ohne Erinnerung ist auch die roheste Form von Erkenntnis, die bloße Wahrnehmung, unmöglich. Sie hören z. B. ein Lied oder ein Orchesterstück. Denken Sie einmal nach, wie die Wahrnehmung zustande kommen mag. Die Töne folgen einer auf den andern; der eine Ton ist verklungen, auf ewig in den Abgrund der Vergangenheit gesunken, wenn der folgende ertönt. Dennoch erscheint es Ihnen, als ob Sie eine zusammenhängende Melodie nicht nur wahrnehmen, sondern geradezu hören, d. h. daß sie eine Reihe von Tönen (das Ganze der Melodie) zugleich im Ohr, also in der akustischen Empfindung haben. Aber das ist gar nicht möglich, denn da würden Sie ja verschiedene disharmonierende Töne, z. B. sämtliche Töne einer

[1] Sprachlich sagt man oft: „Ich habe dies oder jenes im Sinn", wo man richtiger sagen würde „ich habe es im Gedanken, d. h. im Begriff".

[2] „Anschauung ohne Begriff ist blind, Begriff ohne Anschauung leer." Eine eingehende Ausführung der Begriffslehre enthält meine Logik. Herford 1911, 2. Aufl.

Tonleiter zugleich hören, und eine unerträgliche musikalische Dissonanz würde Ihnen im Ohre liegen. Die Töne, deren melodische Reihe Sie noch zu hören wähnen, sind also wirklich verschwunden. Ein einfacheres Beispiel, das Glockengeläute, macht Ihnen das noch klarer. Achten Sie einmal auf dies Wunder. Sie hören läuten, als ob die Töne nebeneinander lägen, so stark ist der Schein. Ein noch leichter übersehbares Beispiel bildet das Schlagen einer Uhr. Hier ist es schon deutlich, daß der erste Schlag verschwunden ist, wenn der zweite ertönt. Nun würde aber, wenn Sie sich des ersten Schlages nicht mehr erinnern, während der zweite ertönt, gar keine Wahrnehmung des Schlagens der Uhr stattfinden. Denn ohne Erinnerung würde im Momente des Schlagens jeder Ton wieder vergessen sein.

Hier sehen Sie: Ohne Erinnerung ist die allergewöhnlichste Wahrnehmung unmöglich.

Es würde uns also gar nichts nützen, wenn wir nur Empfindungen haben würden. Ohne Erinnerung ist die Empfindung so gut wie nichts (auch z. B. die Schmerzempfindung), denn in jedem Moment, wo sie auftritt, würde sie vergessen sein, daher würden wir nur im ausdehnungslosen Moment der Gegenwart die Empfindung haben und gar nicht bemerken, daß sie Dauer hat. Diese merkwürdige Tatsache läßt sich a priori einsehen. Denn sie beruht auf der apriorischen Zeitordnung. Wirklich als Sinneserscheinung ist nämlich nur das, was die Gegenwart erfüllt. Die sinnliche Gegenwart (im Gegensatz zur begrifflichen) aber ist nichts als die ausdehnungslose Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft. Der Schlag der Uhr ist, so wie er auftritt, verschwunden, in die Unwirklichkeit übergegangen, das aber, was ihn wahrnehmbar, erkennbar macht, ist die Erinnerung, und diese beruht auf jener nicht sinnlichen Vorstellung, die wir als Begriff bezeichneten.

Die Vorstellung der Erinnerung ist also nicht sinnlich; das müssen Sie sich deutlich machen; denn wäre sie sinnlich, so würde sie ja selbst nur dem Moment der Gegenwart angehören und in demselben Moment vergessen sein.

Nähme die Seele nur sinnliche Abbilder der Gegenstände auf — wie noch heute von manchen Psychologen und Physiologen behauptet wird —, so würde dadurch keine Erinnerung, daher auch keine Erkenntnis

zustande kommen. Denn Bilder sind sinnlich. Ob das Bild draußen vor mir steht, wie der Ton des Orchesters, oder in meinem Inneren liegt, das ist ganz gleich. Selbst ein dauerndes Bild schafft noch keine Erinnerung dieses Bildes. Ich will Ihnen das ganz deutlich zu machen suchen. Betrachten Sie eine dauernde Vorstellung, z. B. einen Tisch. Schließen Sie sodann die Augen und öffnen Sie sie wiederholt in regelmäßigen Intervallen. In jedem Moment sehen Sie den ganzen Tisch, und in jedem Moment beim Schließen der Augen verschwindet er wieder, d. h. Sie sehen jetzt den Tisch in ganz gleicher Art, wie Sie die Uhr schlagen hören. Ein Tisch tritt vor Ihnen auf und verschwindet im nächsten Moment wieder und tritt sodann als ein zweiter Tisch wieder auf. Das Bild des Tisches tritt jetzt genau so vor Ihnen auf wie zuvor die wiederholten Töne einer Glocke. Sie haben damit die zuvor stetige Anschauung des Tisches in eine ununterbrochene Reihe von Momentbildern aufgelöst und sehen nun deutlich, daß jedes dieser Momentbilder, sofort wie es auftritt, auch schon der Vergangenheit angehört, um einem neuen Momentbild Platz zu machen, das ebensobald verschwunden ist. Auch hier würde jedes frühere Momentbild vergessen sein, sobald es auftritt, wenn wir keine Erinnerung hätten. Genau so verhält es sich, wenn Sie den Tisch stetig im Auge behalten, denn das frühere Moment der Anschauung gehört der Vergangenheit an und würde vergessen sein, wenn das neue auftritt. Kurz: die unterbrochene Reihe von Tischbildern verhält sich zur stetigen wie das Stakkato der Violine zum gestrichenen Ton. Die dauernde Vorstellung eines Tisches ist also ähnlich wie im Kinematographen aus einer Reihe von stets von neuem, obwohl kontinuierlich auftretenden Momentbildern zusammengesetzt. Jedes dieser Momentbilder würde vergessen sein im Moment, wo es auftrat. Ich würde daher keinen Tisch wahrnehmen ohne die Erinnerung der vergangenen Momentbilder des Tisches, d. h. ohne den Begriff, auf welchem die Erinnerung beruht[1]. Ganz

[1] Der Begriff macht aus einer unendlichen Zahl von Momentbildern des Tisches eine Einheit. Er vereinigt also durch Identifikation unendlich viele Wahrnehmungen. Dies ist einer der Fälle von Kants „synthetischer Einheit" (und zwar der radikalste — aber von den Gelehrten — übersehene Fall dieser Einheit). Es ist der Fall, da wir die vielfach wahrgenommene Natur nur als einen einzigen Gegenstand ansehen.

genau dasselbe würde aber stattfinden, wenn ich etwa innerlich ein fixiertes, gleichfalls sinnliches Abbild des Tisches aufbewahrte (wie jene Forscher annahmen). Denn auch dieses würde aus Momentbildern bestehen, deren jedes, sobald es vor mir steht, sofort auch schon der Vergangenheit angehören, daher vergessen sein würde. Wir müßten daher, auch um ein innerliches Abbild zu erkennen, eine nichtsinnliche Vorstellung, also einen Begriff ebensowohl bilden, als wenn wir eine Außenvorstellung erkennen wollten. Die Annahme eines fixierten Abbildes ist also ganz überflüssig. Denn der Begriff, der ja sowohl in dem einen wie in dem anderen Fall gebildet werden mußte, leistet allein schon alles, was zur Erkenntnis erforderlich ist. Überdies ist aber die Annahme eines fixierten Bildes tatsachenwidrig. Es sind tatsächlich keine sinnlichen Abbilder der Außenwelt in uns nachweisbar. Sie würden uns auch, wenn sie existierten, mit einem Chaos, einem lärmenden Gewirre sinnlicher Bilder erfüllen.

Danach ist es ganz deutlich, daß in der sinnlichen Vorstellung gar keine Erkenntnis enthalten ist, daß sie vielmehr nur ein uns noch unbekanntes Material ist, von dem wir Erkenntnis erwerben können. Die Erkenntnis selbst liegt dagegen in jener innerlichen, neu entstandenen, von uns selbst gebildeten Vorstellung, die keinerlei sinnlichen, sondern intellektuellen Charakter hat und Begriff heißt.

Wir können uns nun vorläufig bildlich so ausdrücken: Der Begriff enthält eine Übertragung der Bedeutung der Sinneserscheinung in die Vorstellungsweise des Denkens oder des Intellekts. Er ist gleichsam eine Übersetzung des Sinnlichen in die Sprache des Intellekts oder in die logische Sprache.

Der Begriff ist demnach eine zweite neben der sinnlichen bestehende Vorstellung, die zu leisten vermag, was die Sinnesvorstellung nicht leistet. Diese seine Leistung ist Tatsache. Denn der Begriff enthält in verschiedenen Zeiten stets dasselbe, und wir können, was im Begriff liegt, nach Belieben in jede Zeit, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft versetzt denken. Daher eben schafft der Begriff die Erinnerung des Vergangenen, aber er schafft zugleich die Voraussicht oder Erwartung des Zukünftigen. Denn wir erwarten, den Gegenstand in Zukunft wiederzufinden und wiederzuerkennen.

Sie sehen nun deutlich, daß Erinnerung und Voraussicht (Epignosis und Prognosis) auf das engste zusammengehören und

9*

nichts sind als die beiden Leistungen des Begriffs, sofern sie sich in die Vergangenheit oder in die Zukunft erstrecken, d. h. die Zeit nach ihren beiden Richtungen beherrschen.

Jetzt wissen Sie, daß, wenn Sie ein Orchesterstück hören, dies darauf beruht, daß Sie mit außerordentlicher Schnelligkeit von jedem Tone und zugleich vom Rhythmus akustische Begriffe bilden, die Sie zugleich selbst in die Begriffs**einheit** der Melodie zusammenfassen („Synthesis" und „Apperzeption"), daß also jene wunderbare Wallung des Lebens, die im Gefolge der Musik auftritt, jene Gemütsbewegung, **unmittelbar** eine Folge des akustischen **Begriffs** und nur **mittelbar** der akustischen **Erscheinungen**, d. h. der Töne, ist. Ebenso begreifen Sie an dem gleichen Beispiel sofort die prognostische in die Zukunft reichende Wirkung jenes Begriffs, den Sie sich von der Melodie gebildet haben. Denn auf diesem Begriffe beruht nicht nur die **Erinnerung**, sondern auch die Fähigkeit, das Lied zu singen, d. h. die Fähigkeit, die **Begriffseinheit** wieder in eine **zeitlich auseinandergezogene sinnliche Reihe** aufzulösen, daher auch mittelst des Begriffes die Funktion der Nerven und Muskeln zu leiten.

Der Begriff faßt also in eine Einheit zusammen, was in der Zeit sinnlich auseinandergezogen ist. Das ist ein schlechtweg unerklärbares Wunder, eine nicht mehr erklärbare Grundtatsache. Wir können uns auf keine Weise ausdenken, wie es möglich ist, daß die Mannigfaltigkeit zeitlicher und räumlicher Erscheinungen, eine zahllose Vielheit von sukzessiven Zeitmomenten und aneinanderlagernden kleinsten Raumstellen im **Begriffe** so zusammengezogen ist, daß sie vor dem Intellekt wie eine absolute zeit- und raumüberlegene Einheit dasteht. Aber das Wunder ist **Tatsache**. Denn es ist Tatsache, daß wir aus dieser dem Verstande vorschwebenden Einheit rückwärts die Mannigfaltigkeit des sinnlichen Bildes wieder entwickeln können. Man kann diese Leistung des Begriffs so ausdrücken: Der Begriff macht aus einer zeitlichen Vielheit oder Mannigfaltigkeit eine intellektuelle oder logische Einheit.

Forschen wir nun weiter den Funktionen des Begriffes nach, so kommen wir zu jenen Leistungen, die ursprünglich am meisten in die Augen fielen und daher zu allererst Gegenstand der logischen Untersuchung waren, so daß sie schon seit **Aristoteles** die Wissenschaft beschäftigen.

Der Begriff nämlich macht nicht nur aus einer Vielheit von sinnlichen Erscheinungen intellektuelle Einheiten, sondern er faßt auch weiterhin eine Vielheit von solchen intellektuellen Einheiten, also von Begriffen zu einer neuen Einheit in einem höheren Begriff zusammen.

Das wird Ihnen sofort an einem Beispiel klar: Ein Kind bildet sich von einem Pudel einen Begriff. Nun lernt es bald einen Spitz, einen Jagdhund, kurz verschiedene Hunde kennen; all diese Einzelbegriffe von Hunden faßt es unter dem Gattungsbegriff der Hunde zusammen, indem es einen Klassenbegriff bildet, der das allen Gemeinsame enthält. Dieser Klassenbegriff drückt die gemeinsamen Eigenschaften vieler Individualbegriffe aus, so daß ich nun z. B. den Pudel als Unterart des Hundes bezeichnen kann. Hierdurch erhält eine Vielheit gleichartiger Begriffe eine Einheit durch ihre Unterordnung unter den Gattungsbegriff (Klassenbegriff, allgemeinen Begriff).

Damit sind wir zu dem wichtigen Unterschied der Allgemeinbegriffe und der Individualbegriffe gelangt.

Der letztere enthält unmittelbar die Bedeutung und die Einheit des sinnlichen Mannigfaltigen. Der Allgemeinbegriff wiederum enthält die Einheit vieler Individualbegriffe. Eine Mehrheit von Allgemeinbegriffen wird wiederum durch einen höheren Allgemeinbegriff auf eine Einheit gebracht. Am Allgemeinbegriff erkennen Sie nun ganz deutlich den intellektuellen Charakter des Begriffs. Was er leistet, kann die Sinnlichkeit schlechterdings nicht leisten. Nehmen Sie den mathematischen Allgemeinbegriff von einem Vieleck: Er enthält eine unzählige Masse sinnlich darstellbarer Figuren in einer einzigen Vorstellung. Sie können daraus Dreiecke, Vierecke, Tausendecke, unter den Dreiecken wieder rechtwinklige, stumpfwinklige, gleichseitige usw. entwickeln. Man kann also den Allgemeinbegriff sinnlich überhaupt nicht darstellen, sondern stets nur einige von unzählig vielen seiner sinnlichen Korrelate aus ihm entwickeln, „ihm sein Bild geben" oder „ihn realisieren" (wie Kant sagt).

Daß aber sogar auch der Individualbegriff den gleichen gehaltreichen intellektuellen Charakter hat, ersehen Sie daraus, daß jeder Individualbegriff sofort einen allgemeinen Charakter annimmt, so daß Sie ein Lied, das Sie sich merkten, jetzt sofort mit verschiedenen Instrumenten und in verschiedener Auffassungsweise wiedergeben können. Ja sogar einen Menschen, den Sie von Jugend auf kennen, können Sie

sich in den verschiedensten Lebensaltern und Situationen auf verschiedene Art vorstellen, können also denselben Individualbegriff wie einen Gattungsbegriff auf verschiedene Bilder, auf eine Bildfolge bringen. Hier finden Sie auch die Erklärung dafür, daß beim Künstler das ganze sinnlich dargestellte Kunstwerk in einer einzigen Idee zusammenschießen mußte, bevor er es einheitlich zu entwickeln vermochte. Das Wunder des Begriffs ist somit auf keine Weise zu versinnlichen, während umgekehrt das Sinnliche auf eine intellektuelle Vorstellung gebracht werden kann.

Der Gattungsbegriff war es nun auch, der zuerst die Aufmerksamkeit auf sich lenkte, so daß man den Individualbegriff (den Begriff von der Erscheinung, nach Kants Ausdruck: „Das Schema") ganz übersah. Das war ganz natürlich. Denn den Individualbegriff identifizieren wir unvermerkt mit der Erscheinung, da er ja dieselbe Bedeutung hat, so daß es uns scheint, daß die bloße Anschauung schon die Erkenntnis in sich trägt. Der Gattungsbegriff dagegen konnte sich gar nicht verstecken. Denn er enthält nur einen Teil dessen, was die Anschauung bietet (z. B. der Begriff des „Baumes" nur das, was der Tanne, Buche, Eiche usw. gemeinsam ist). Daher glaubte man (und viele glauben es noch heute), der Verstand habe nur das Vermögen, über das Anschauliche zu reflektieren. Daß er dagegen erst Individualbegriffe bilden mußte, um Erscheinungen auch nur zu erkennen, daß er also Erkenntnis allererst *konstituierte*, und daß die Gattungsbegriffe erst durch eine Reflexion über die zuvor von ihm *selbst* gebildeten Individualbegriffe zustande kamen, übersah man.

Nunmehr tritt das Problem auf: Wie ist es zu erklären, daß wir eine Sinneserscheinung in eine intellektuelle Vorstellung (den Begriff) verwandeln, sie in die Sprache des Intellekts übersetzen können, so daß wir sie im Gedanken und damit in der Erkenntnis haben?

Dieses Problem löst sich, wenn wir die Begriffe der Aktivität und Passivität auf den Organismus der Vorstellungen anwenden. (Auch diese Lösung verdanken wir Kant.)

Bezüglich der Vorstellungen, die das Subjekt (das Ich) durch die Sinnlichkeit erhält, ist es nämlich passiv. Die Begriffe dagegen kommen durch eine Tätigkeit, eine Aktion des Subjekts zustande. Das können Sie leicht an sich selbst bemerken. Denn hieraus erklärt sich die Anstrengung, wenn Sie etwas auswendig lernen oder dem Gedächtnis

einzuprägen suchen; ganz besonders zeigt sich die Richtigkeit dieser Erklärung an der fehlerhaften Einprägung (an der irrigen Auffassung). Wenn Sie nämlich nur wie ein photographischer Apparat ganz passiv die Eindrücke aufnehmen würden, so würden eigentliche Erinnerungsfehler gar nicht vorkommen. Aber Sie schaffen Ihre Begriffe aus eigener Kraft, aus der Spontaneität des Intellekts. Diese Begriffe sind Neubildungen von Vorstellungen, und wie der Wille die Glieder bewegt, so beeinflussen Sie bei der Begriffsbildung Ihr Organ, das Gehirn, das den materiellen Träger der Begriffe bildet.

Aber nicht nur kommt der Begriff durch eine ganz geheimnisvolle Aktion des Intellekts zustande, sondern sein Inhalt ist selbst eine Handlung, die fixierte Vorstellung von einer Handlung.

Am einfachsten beweist dies der mathematische Gattungsbegriff. Hier ist es sofort einzusehen, wie aus einem Gattungsbegriff, z. B. vom Dreieck, unzählig viele sinnliche Bilder entwickelt werden können; denn dieser Begriff enthält nichts als die Vorstellung von dem Verfahren, d. h. eben von der Handlung, die wir beobachten müssen, um die verschiedenartigsten Dreiecke zu zeichnen. Dieses Verfahren bezeichnet der Mathematiker als die Konstruktion. Folglich enthält dieser mathematische Begriff die Vorstellung von der Konstruktionsweise der Dreiecke.

Von diesem mathematischen, auf Reflexion beruhenden geometrischen Verfahren gelangt man leicht dazu, ein unmittelbares, mit der naiven Erkenntnis verbundenes analoges Verfahren in jeder Körpererkenntnis zu entdecken. So enthält der Begriff von Körpern, die wir kennenlernen, die Vorstellung von der Art, wie wir unsere Phantasie beeinflussen müssen, um den Umriß der Körper uns vorzustellen. Der Begriff von einem Körper enthält somit auch bei einem geometrisch nicht unterrichteten Menschen den Begriff von einer Konstruktion, also einer Handlung, deren Wirkung das Phantasma des Körpers ist.

Daher gibt uns ein solcher Begriff aktiv, d. h. intellektuell, genau die Bedeutung dessen wieder, was wir passiv, d. h. sinnlich empfingen, und wir können nun an Stelle der sinnlichen Vorstellungen mit dem gleichen Ergebnis die Begriffe als deren Stellvertreter[1] gebrauchen,

---

[1] Dergleichen gemäß der Sinnlichkeit gebildete Begriffe, d. h. Begriffe, die in der Sinnlichkeit ihr Bild oder ihr Original haben, bezeichnet Kant als Schemata. Die oben erwähnte Mitwirkung der Phantasie wird weiterhin besonders erörtert.

uns also im Horizont unserer Begriffe — ohne Zuziehung der Sinnlichkeit — orientieren, und das geschieht auch, wie man sich leicht überzeugen kann, wenn man ein Buch liest, oder eine Rede hält oder hört. Wollten wir hier jedesmal die Masse der Sinnesbilder vor Augen haben, so würde unserer Phantasie bald die Kraft versagen. Es würde ein Chaos von Phantasiebildern alle Überlegung unmöglich machen.

Ferner entspricht z. B. dem Begriff vom Widerstand — als einer Aktivvorstellung — die Konstruktion der Bewegung eines begrenzten Raumes, der an der Grenze eines anderen Raumteils haltmacht, d. h. seine Bewegung verliert.

Beispiele dieser Art lassen sich unzählige aufführen, und es ist zu empfehlen, in diese Konstruktion von Begriffen sich einzuleben. Es ist einer der größten Nachteile unserer Kantforschung, daß die abstrakten Lehren Kants nicht bis zum Boden der konkreten Wirklichkeit herabgeführt, daß also die Transzendentalphilosophie nicht angewandt wird [1]. Nur derjenige vermag das Verständnis der Lehre zu beweisen, dem dies gelingt. Aber die Mehrzahl der Kantforscher bleibt im Nebel der Abstraktionen stecken, und man muß so lange bestreiten, daß diese Gelehrten eine vollkommene Einsicht in die Bedeutung der Lehre haben, bis sie gezeigt haben, daß sie ihre konkreten Konsequenzen zu übersehen vermögen, daß sie also das Gebiet der Abstraktionen, deren Richtigkeit schwer zu übersehen ist, zu verlassen und die Philosophie Kants anzuwenden wagen.

Intellektuelle Vorstellungen oder Begriffe sind demnach durch Kant ganz natürlich erklärt als Vorstellungen von einer Aktion, die zugleich mit dieser Aktion von uns fixiert werden, und die nun ohne Gegenwart der Sinneserscheinung deren Bedeutung auf logische Art wiedergeben. Wie also sinnliche Vorstellungen durch Sinnesmodifikationen entstehen, daher Passivvorstellungen sind, so sind Begriffe fixierte Vorstellungen von Aktionen.

---

[1] Eine solche angewandte Transzendental-Philosophie, wie ich sie hier zum ersten Male bringe, bezeichnen die Gelehrten vielfach als Psychologie und erklären sie für unzulässig — ein den Fortschritt hinderndes, ganz verhängnisvolles Mißverständnis. Seinen innersten Grund hat diese Verfehlung in der Tatsache, daß diese Gelehrten nicht imstande sind, die von Kant gegebenen Regeln anzuwenden, d. h. seine abstrakten Begriffe ins Konkrete zu überführen.

Hieraus können Sie — beiläufig bemerkt — ersehen, warum wir unseren Willen und unsere Handlung als frei, als Initiative ansehen. Denn alle Äußerungen des Willens beruhen darauf, daß wir unsere physischen Organe gemäß unseren Aktivvorstellungen, den Begriffen, lenken. Ohne den Begriff würden wir daher nicht einmal die Vorstellung von einer Tätigkeit haben. Diese Bemerkung ist sehr wichtig für die ethische Lehre. Während in der mechanischen Natur die Wirkung unmittelbar auf die Ursache folgt, wird bei unseren Handlungen der Zusammenhang von Ursache und Wirkung durch Begriffe vermittelt, durch die wir die Wirkungen unserer Handlungen voraussehen. Da nun die Begriffe Produkte unseres Intellekts sind, diese unsere Produkte aber unsere Handlung leiten, so ergibt sich leicht die Vorstellung, daß wir als intelligente Wesen die Urheber unserer Handlungen sind.

Nun drängt sich wieder ein neues Problem auf. Es lautet: Wie ist es zu erklären, daß wir Passivvorstellungen (Sinneserscheinungen) in Vorstellungen von Aktionen (d. h. in Begriffe) umsetzen können? Wo ist die Vermittlung zu suchen, die diese Umwandlung ermöglichte?

Die Lösung dieses Problems fand Kant in einer Funktion, die längst bekannt war, von der aber niemand sich bis dahin hätte träumen lassen, daß sie ein notwendiger Koeffizient der Erkenntnis sei. Diese Funktion kannten wir bis dahin nur als die Funktion der Dichtung, jetzt tritt sie auf den Plan als die Funktion der Wahrheit und Wirklichkeit. Sie heißt „Phantasie" (bei Kant: „Einbildungskraft"). Man könnte sie als die „bildwirkende Kraft" bezeichnen.

Auch unsere Physiologen und Psychologen wissen noch nicht, daß ihre erste und wichtigste Rolle die Gründung der Erkenntnis ist, obwohl Kant es ihnen deutlich genug gezeigt hat. Aber Kant ist ja, wie Sie heute oft hören können, durch die „Moderne" überwunden!

Wir haben die Beteiligung der Phantasie oben bereits erwähnt, ohne die Notwendigkeit ihrer Mitwirkung zur Einsicht zu bringen. Diese Kraft ist auf der inneren oder zentralen Seite eine Aktivkraft des Subjekts. Denn auf dieser Seite ist sie Handlung, nämlich eine Handlung, die sinnliche Bilder (Phantasmen) hervorbringt.

Auf der äußeren, peripherischen Seite, wo diese Phantasmen auf-

treten, gehört sie ebenso wie die Empfindungen zur Sinnlichkeit, also zu den Passivzuständen des Subjekts. Die Phantasie ist somit eine Selbstaffektion. Wie ein Reiz von außen, z. B. das Außenlicht, die optische Vorstellung eines Gegenstandes (z. B. eines weißen Pudels) hervorbringt, so haben wir das Vermögen, aktiv von innen heraus durch die Phantasie ein gleiches Bild hervorzubringen, indem wir selbst auf unsere Sinne von innen einen Reiz ausüben. Daß diese Funktion die Bedingung aller Erkenntnis des sinnlich Gegebenen ist, ist nicht etwa eine bloße Erfahrungstatsache, sondern a priori einzusehen. Denn sie ist notwendig, damit passiv gegebene Vorstellungen in Handlungen umgewandelt und dadurch in Begriffe überführt werden.

Ich will den Vorgang an einem Erfahrungsbeispiel zeichnen: Wir folgen mittels der nachbildenden Phantasie den Umrissen eines Hauses, wodurch aus den sukzessiven Empfindungen, die wir von ihm erhielten, ein Bild wird. Diese nachbildende Handlung ist zugleich der Gegenstand einer Vorstellung, die wir fixieren, und diese fixierte Vorstellung ist der Begriff. Der Begriff setzt uns nunmehr in den Stand, jene Handlung zu wiederholen, somit das Bild des Hauses zu reproduzieren (daher auch das Haus wiederzuerkennen). Wir vermögen also jetzt mit unserem Begriff die Tätigkeit der Phantasie zu lenken und zu beherrschen. Bei jeder Wahrnehmung zeichnen wir also den Gegenstand fortwährend mittels der Phantasie nach (Kant: „Apprehension"). Die Phantasie hält auch ihr Bild noch aufrecht, wenn das Auge die Stelle schon verlassen hat (Kant: Reproduktion). Mit diesen Aktionen der Phantasie ist kontinuierlich die Absicht der „Einprägung" (daher eine Anstrengung, welche „Aufmerksamkeit" heißt) verbunden. Was wir uns aber nun einprägen und fixieren, ist nicht (wie heute noch die Mehrheit der Physiologen anzunehmen scheint) ein Bild, sondern eine Aktivvorstellung derjenigen Handlung der Phantasie, die notwendig war, um das Bild nachzuzeichnen, und so entsteht der Begriff, der, wie wir sahen, die Grundlage der Erinnerung, der Reproduktionskraft und der Voraussicht und damit der Erkenntnis ist.

Dieser Vorgang der phantasmatischen Funktionen und der Begriffsbildung wird überwacht von der Urteilskraft. Diese Kraft vermittelt zwischen der logischen (oder begriffsbildenden) Funktion und der Sinnlichkeit; sie hat beide im Auge und ist stetig bemüht, eine vollkommene Kongruenz von Begriff und Sinneserscheinung (aktiver und

passiver Gnosis) zu erzielen[1]. Ist dies gelungen, so erkennt sie in dem neu gebildeten Begriff die Bedeutung der Erscheinung wieder. (Kant: „Rekognition" der Erscheinung „im Begriff".)

Alle diese Akte vollziehen sich selbstverständlich stetig und zugleich, und durch sie erhalten wir nach und nach unzählige Begriffe. Diese geben uns zwar weder die Sinneserscheinung selbst, noch ein Bild derselben, wohl aber ihre ganze Bedeutung wieder, so daß die Begriffe als Repräsentanten oder Stellvertreter der Sinnenwelt benutzt werden können. Sie können das deutlich bemerken, wenn Sie lesen oder einen Vortrag hören. Denn Sie vermögen ihm stets zu folgen, ohne Ihre Begriffe zu versinnlichen.

Nunmehr wissen Sie, was in allererster Linie zu wissen not tut, wenn man Kants Lehre verstehen will, wenn man Erkenntnistheorie treiben und wenn man den Weltenbau beurteilen, d. h. sich philosophisch betätigen will:

Sinnlichkeit, d. h. Empfindung und Anschauung, enthalten noch keinerlei Erkenntnis, bringen auch nicht einmal Erkenntnis hervor. Sie enthalten nur den Stoff, der erkannt werden soll und kann. Dieser durch die Sinne gegebene Stoff, obwohl er kein Ding an sich, sondern unsere eigene Vorstellung ist, ist uns so unbekannt, als ob er ein Ding an sich wäre, und wird uns erst dadurch bekannt, daß wir selbst aus eigenen Mitteln uns eine neue Vorstellung, den Begriff, bilden, der die Bedeutung des durch die Sinnlichkeit gegebenen noch unbekannten Stoffes enthält. Ist dieser Begriff gebildet, so ist mit einem Schlage der Stoff bekannt, d. h. zum Gegenstand geworden; wir haben ihn uns (wie man sich früher ausdrückte) eingeprägt, und er bleibt bekannt, wenn er auch wieder aus dem sinnlichen Horizont verschwindet. Die Wahrheit dieser a priori einsehbaren Tatsachen ist aber heute so wenig bekannt, daß man sich nicht zu wundern braucht, daß Kant nur ganz vereinzelt verstanden wird.

Nicht etwa bloß wahrscheinlich, sondern a priori einsehbar ist diese

[1] Daher schreibt Kant der Urteilskraft u. a. auch die Funktion zu, den „Begriff zu realisieren", d. h. ihm (durch Beeinflussung der Phantasie) sein Bild zu geben. Die Urteilskraft ist also eine Kraft, die sowohl den Verstand, wie die Sinnlichkeit unter sich haben muß, sonst würden die Begriffe nicht übereinstimmend mit der Erscheinung formiert werden können.

Wahrheit, daher apodiktisch gewiß. Ich habe zwar, um sie Ihnen faßlicher zu machen, Erfahrungsbeispiele gebraucht. Aber man kann sie ohne solche Beispiele, daher gänzlich unabhängig von diesen vortragen. Selbstverständlich würden meine Beispiele auch gar nicht überzeugend wirken, wenn sie Ihnen nicht Wahrheiten zum Bewußtsein brächten, deren Sie insgeheim schon a priori gewiß sind. Daß die Erkenntnis in Vorstellungen besteht, die die Sinneserscheinungen in uns zusammenfassen und überdauern, daß diese Vorstellungen daher nicht selbst sinnlich sein können, ist a priori einzusehen. Eben diese Erkenntnisvorstellungen aber nennen wir, als nichtsinnliche Vorstellungen, intellektuelle Vorstellungen oder Begriffe.

Damit sind wir aus der äußeren Zone oder der Zone der Sinnlichkeit heraus und in die innere Zone oder die Zone der Begriffe, d. h. des Intellekts, hineingetreten.

Wir haben als erste apriorische, daher dem apriorischen Organismus angehörige Funktion des Intellekts die Begriffsbildung kennengelernt. Die Funktion, welche mittelst der Phantasie die Bildung eines richtigen oder adäquaten Begriffs leitete, war die Urteilskraft, eine Funktion, welche den Begriff und die Sinneserscheinung vergleicht, folglich über beiden steht, daher auch a priori einsieht, daß durch Sinnlichkeit die Gegenstände nur gegeben, dagegen erst durch die Begriffsbildung erkannt werden. Als diejenige Funktion ferner, welche die Überführung der Erscheinung in den Begriff vermittelt, lernten wir die Phantasie, oder das Vermögen der aktiven Sinnlichkeit kennen. Unter der Leitung der Urteilskraft bringt sie aktiv die Empfindungen in ein Bild, d. h. sie macht aus Empfindungen eine Erscheinung, und dadurch erlangen wir die Vorstellung von ihrer Aktion, d. h. eine Aktivvorstellung oder den Begriff.

Diese unsere Feststellungen werden Ihnen anfangs zweifelhaft erscheinen. Wir bemerken scheinbar gar nichts von einer Begriffsbildung. Wir beobachten einen Gegenstand längere Zeit, und nun plötzlich haben wir Erinnerung und Erkenntnis, oft allerdings erst nach erheblicher Anstrengung, wenn es sich um kompliziertere Erkenntnisse handelt. Daß aber nunmehr feste, scharf abgegrenzte Vorstellungen wirklich in uns liegen, deren jede ihren besonderen Inhalt hat, und die wir nach Belieben gebrauchen können, ist Tatsache. Es fragt sich also nur, wie man diese unvermerkt entstandenen Vorstellungen, die unsere

Erkenntnisse enthalten, zu charakterisieren hat. Die Auffassung des Sensualismus und Empirismus erklärt sie als sinnliche „Eindrücke", die noch bleiben, nachdem die sinnliche Vorstellung der Empfindung und Wahrnehmung verschwunden ist. Das ist eine ganz rohe, für den ersten erkenntnistheoretischen Versuch verzeihliche Theorie. Der Begriff eines „Eindrucks" ist ein Bild, entnommen von dem mechanischen Eindruck, der an einer weichen Materie (z. B. dem Wachs) hervorgebracht wird. Dagegen sagt dieser Ausdruck über die Natur jener inneren Dauervorstellungen gar nichts aus, ja er bezeichnet sie nicht einmal als das, was sie tatsächlich sind, nämlich als Vorstellungen. Nun ist es ja allerdings richtig, daß diese Vorstellungen (die Begriffe) auch eine materielle Grundlage im Gehirn (Zentralorgan) haben müssen, und diese Grundlage könnte man allenfalls mit dem rohen Begriff eines „Eindrucks" bezeichnen. Aber diese materielle Grundlage ist doch nicht identisch mit der Vorstellung; denn diese entsteht dadurch, daß wir uns eines solchen Gehirneindruckes wie eines Instruments bedienen, um uns nicht etwa ein Bild, sondern vielmehr eine Handlung vorzustellen, durch die wir ein Bild (Phantasma) hervorrufen können, eine Handlung, die uns zugleich die Bedeutung des Bildes wiedergibt, und durch die wir uns also etwas vorstellen, das mit dem Eindrucke selbst gar keine Ähnlichkeit hat (z. B. ein Haus oder gar das Gehirn selbst oder die ganze Welt, die offenbar in unserem Gehirn keinen Platz hat). Es handelt sich also gar nicht um die Frage, ob die Sinneswahrnehmungen einen „Eindruck" oder eine andere dergleichen materielle Veränderung zurücklassen, sondern zur Diskussion steht das Problem, welchen Charakter jene Vorstellung hat, die sich, um Dauer zu haben, auf diesen materiellen Eindruck stützen muß, und da konnten wir denn auf das klarste nachweisen:

1. Daß diese Vorstellung keine sinnliche sein kann, folglich eine intellektuelle Vorstellung oder ein Begriff sein muß, daß daher ihr Inhalt eine Handlung sein muß;

2. daß diese Vorstellung folglich kein mechanischer Abdruck, kein Bild der Sinnesvorstellung sein kann, sondern eine von uns selbst, also eigentätig, unter Benutzung der Urteilskraft und der Phantasie gebildete neue Vorstellung ist, daß also auch jener Gehirneindruck von uns selbst hervorgebracht sein muß, so daß wir in diesem Falle

in ganz analoger Weise das Gehirn beeinflussen, wie der Wille es beeinflußt, wenn er die Glieder in Bewegung setzt. Der Beweis dafür liegt schon in der Tatsache, daß wir die sog. Einprägung von Vorstellungen willkürlich und mit Anstrengung vollbringen (wie beim Auswendiglernen), und daß dabei Irrtümer unterlaufen, was unmöglich wäre, wenn der Eindruck, wie ein photographisches Bild, mechanisch und von selbst zustande käme. Die kompliziertere Einprägungstätigkeit kann aber selbstverständlich keinen anderen Gesetzen unterliegen als jene einfache und mühelose Begriffsbildung, die wir in der Kindheit üben, und bei welcher gleichfalls zahlreiche Fehler unterlaufen, die man als „Beobachtungsfehler" bezeichnet, während sie in Wahrheit Fehler der selbsttätigen Begriffsbildung sind und teils die Vollständigkeit, teils die Richtigkeit, teils die logische Zusammensetzung der Begriffselemente betreffen. Namentlich die Zusammensetzung der Begriffe nach dem Kausalgesetze kann gar nicht mechanisch durch Eindrücke zustande kommen; denn sie setzt die Beurteilung wiederholter und isolierter Wahrnehmungen voraus und ist trotzdem noch der Gefahr des Irrtums ausgesetzt. Die einfachsten Erwägungen lehren demnach, daß Kants Lehre von der selbsttätigen Bildung der Begriffe und von ihrer selbsttätig gewirkten logischen Zusammensetzung (Synthesis) den Tatsachen entspricht, während die davon abweichenden modernen Theorien entweder überhaupt nicht erklären, was erklärt werden muß, oder sich in Ausweichungen auf das materielle Gebiet oder gar in Irrtümern ergehen.

Wie erscheint nun dem naiven Verstande jene Aktion, die wir als selbsttätige Begriffsbildung erkannten? — Der naturwüchsige Ausdruck dafür heißt „Erkenntniserwerb", und die Bemühung um diesen Erwerb beruht auf dem Erkenntnisbegehren, dem Erkenntnisstreben. Von diesen Ausdrücken ausgehend, gelangen wir gleichfalls zwanglos zu Kants Theorie. In dem Ausdruck „Erwerb" liegt schon die „Selbsttätigkeit" und die „Arbeit". Im Ausdruck „Erkenntnis" liegt der Begriff einer die Wahrnehmung überdauernden und ihre Bedeutung begreifenden inneren Vorstellung, die vorher nicht da war, also neu gebildet ist, und die zu unserem Gebrauch noch bereit liegt, wenn die sinnliche Vorstellung, deren Bedeutung sie enthält, verschwunden ist. Also heißt „erkennen" soviel wie neue Vorstellungen erwerben, die die Bedeutung sinnlicher Vorstellungen enthalten, ohne selbst sinnlich

und sinnlich wahrnehmbar zu sein. Die naturwüchsige Vorstellung stimmt demnach mit unserer Theorie vollständig überein, wenn auch die Präzision, die ja erst durch scharfe Reflexion erreicht wird, fehlt. Das kann auch gar nicht anders sein. Denn die Vorstellungen, die wir vom Begriffe des Erkennens haben, sind ja a priori, daher jedem natürlichen Verstande selbstverständlich. Die Erkenntnisabsicht, die Absicht, zu erkennen, zu lernen — um es drastisch auszudrücken: die Neugierde — oder wie man sich auch ausdrückt, die Absicht, sich etwas einzuprägen, läuft ja, ohne daß wir darauf acht haben, jedem Erkenntniserwerb, also auch jeder Erfahrung voraus, ist demnach a priori. Eben damit aber erwarten wir a priori die Bildung einer inneren Vorstellung, nämlich der Erkenntnisvorstellung oder, was dasselbe ist, des Begriffes. Die Begriffsbildung wird also von uns a priori antizipiert, sie wird vorausgesehen. Nur der Charakter der neu erworbenen Vorstellungen wird nicht deutlich erkannt.

Das Bilden der Begriffe und das Denken mittels der Begriffe, d. h. das Erkennen (oder gelegentlich das Verkennen oder Irren) vollzieht sich, soweit die gemeine Erfahrung in Betracht kommt, ganz unvermerkt, leicht, gleichsam mit explosiver Schnelligkeit. Es vollzieht sich so unauffällig und leicht, daß mancher Meister im Denken es oft mit einer Eingebung zu tun zu haben glaubt. Wir bilden Begriffe, wie wir atmen, wie wir die Muskeln, z. B. die Augäpfel bewegen, ohne es zu bemerken. Wir können auch die Begriffe — wie wir sahen — sinnlich nicht wahrnehmen. Aber wir erkennen sie an ihren Leistungen. Denn sie leisten etwas, was, wie wir a priori beweisen konnten, die Sinnesvorstellung schlechterdings nicht leisten kann.

Wir erkennen sie vor allem auch durch die Sprache, durch welche die Begriffe mitteilbar sind. Ohne den Begriff gibt es keine Sprache. Wenn daher gewisse Naturforscher, die man Naturphilosophen nennen sollte, nur die Sprachwerkzeuge (Kehlkopf, Zunge, Gaumen usw.) als Ursachen der Sprache bezeichnen, so ist das eine aus Unkenntnis der intellektuellen Vorgänge entspringende seichte Theorie. Ein Papagei kann Wortbilder, d. h. Töne nachahmen, aber diese Töne sind für ihn so wenig Worte, d. h. Repräsentanten von Begriffen, wie es für den Raben ein Wort ist, wenn er das Bellen eines Hundes nachahmt. Das Wort ist durch den Begriff geschaffen, und es korrespondiert ihm daher auch ein Wortbegriff, durch den wir das Wort denken und im

Gedächtnis behalten. Sie haben sich gewöhnt, bei dem Wort „Türe“ blitzschnell jenen sinnlichen Gegenstand in der Phantasie zu haben, den wir damit bezeichnen. Aber vergleichen Sie einmal den Laut „Türe“ (ein differenziertes Geräusch, bestehend aus den Gehörserscheinungen T—ü—r—e) mit dem Gegenstand, den es bezeichnet. Es ist nicht die mindeste Ähnlichkeit zwischen der akustischen Erscheinung des Wortes und der optischen Erscheinung des das Zimmer verschließenden Brettes vorhanden. Hier ist also vom Intellekt ein Begriff (der Wortbegriff, welcher dem sinnlichen Laut „Türe“ entspricht) gebildet, um damit einen anderen Begriff, nämlich den Begriff von dem das Zimmer verschließenden Brette zu bezeichnen. Der erste Begriff steht zu dem zweiten im Verhältnis der Stellvertretung oder Repräsentation der Bedeutung. Ohne dieses logische Verhältnis, in welchem wir beide Begriffe denken, wäre der Laut ohne Sinn, daher kein Wort, sondern eine bloße Gehörserscheinung[1].

Sie ersehen schon aus dieser logischen oder intellektuellen Beziehung zwischen Wort und Sache, daß beiden ursprünglich intellektuelle Vorstellungen, d. h. Begriffe zugrunde liegen müssen, und daß diese intellektuelle Beziehung, nicht aber bloß die mechanischen Sprachwerkzeuge Bedingung der Sprache sind. Können doch auch Taubstumme und Blindgeborene sich durch Zeichen ohne Sprachwerkzeuge verständigen, denen somit bei ihnen Zeichenbegriffe entsprechen müssen.

Endlich haben Sie, worauf ich nochmals hinweise, aufs schärfste darauf zu achten, daß unter Begriffen nicht nur diejenigen Vorstellungen zu verstehen sind, in denen ein schwierigeres, komplizierteres Verstehen oder Begreifen oder ein abstrakter Inhalt liegt, sondern jede Vorstellung, mit der wir auch nur gedächtnismäßig einen sinnlichen Gegenstand beherrschen. Diese unmittelbar auf den sinnlichen Gegenstand sich beziehenden Begriffe heißen, wie gesagt, Individualbegriffe; (z. B. wenn ich an die Linde in meinem Garten denke).

Denke ich dagegen an „Bäume“ überhaupt, so habe ich schon einen Allgemeinbegriff vor mir, der sich gar nicht unmittelbar auf die

---

[1] Hieraus folgt, daß auch den Wortbegriffen bestimmte Modifikationen des Gehirns entsprechen müssen, ebenso ihrer repräsentativen Beziehung zu den Dingbegriffen. Damit hängen die von der Physiologie beobachteten Störungen des sog. Sprachzentrums zusammen.

sinnliche Erscheinung, sondern unmittelbar auf Begriffe, nämlich auf die Allheit der Individualbegriffe von Bäumen bezieht und diese in eine Einheit zusammenfaßt.

Auch aus diesem Verhältnis zwischen Individualbegriffen (bestimmter Bäume) und dem Gattungsbegriff (Baum) können Sie schon schließen, daß beide Arten von Vorstellungen den gleichen, d. h. den intellektuellen Charakter haben müssen. Denn daß der Gattungsbegriff nicht sinnlich ist, läßt sich ohne weiteres einsehen, weil er durch keine Sinneserscheinungen seinem Umfang nach adäquat darstellbar ist, da ja unendlich viele und verschiedene Bäume unter ihn fallen. —

Ich verweilte absichtlich länger bei dieser Lehre von den Begriffen, weil sie grundlegend für das ganze System ist, und weil eine zusammenhängende Darstellung derselben in dieser Deutlichkeit und Entschiedenheit meines Wissens in der Literatur noch fehlt.

Das, was wir aus dem Vorgetragenen fest im Auge behalten müssen, ist folgendes:

1. Die Erkenntnis dessen, was in den Sinnen gegeben ist, beruht auf der Begriffsbildung und liegt im Begriff.

2. Der Begriff enthält nicht ein Bild des sinnlichen Gegenstandes, sondern die fixierte Vorstellung von einer Handlung (nämlich von derjenigen Handlung, welche erforderlich ist, das Bild durch die Phantasie zustande zu bringen).

3. Bevor wir diese Handlung vornehmen (d. h. das Bild reproduzieren), haben wir durch diesen Begriff die Vorstellung von unserem Vermögen (von unserer Kraft) das Bild hervorzubringen, somit die Vorstellung von unserer Reproduktionskraft.

4. Diese Vorstellung von unserer Reproduktionskraft vertritt das Bild und somit die Erscheinung in Ansehung ihrer Bedeutung, so daß wir im Denken mit den Begriffen die gleiche Bedeutung verbinden, wie mit den Erscheinungen selbst, der letzteren also im Denken nicht mehr bedürfen.

16. Übergang zu den Erkenntnis- oder Begriffsformen.

Auch der vorige Abschnitt enthält wieder eine Bestätigung der Lehre Kants. Begriffe bilden wir selbst, sie sind organische Produkte, die

dem Subjekt der Erkenntnis angehören. Wären unsere Gegenstände Dinge an sich, d. h. uns gänzlich fremd und von uns gesondert, so wäre es auf natürlichem Wege gar nicht erklärbar, wie wir von ihnen sollten Begriffe bilden können. Die Lehre Kants, die die Dinge zu Sinneserscheinungen, zu Modifikationen unseres Organismus herabdrückt, macht die Möglichkeit der Begriffsbildung begreiflich. Denn da sie Sinneserscheinungen sind, so können sie durch die aktive Sinnlichkeit (die Phantasie) in Aktivvorstellungen verwandelt werden, während ebendies undenkbar wäre, wenn es sich um Dinge an sich, d. h. um Dinge handelte, die gar nicht mit uns in organischer Verbindung stehen, daher als solche von der Phantasie gar nicht würden reproduziert werden können. Der Begriff ist demnach eine zweite Vorstellung von einer uns bereits angehörigen (einer sinnlichen) Vorstellung; beide gehören demselben Organismus an, sind also insofern gleichartig.

Aber das Erkenntnisproblem, das Zentralproblem Humes, ist damit noch keineswegs gelöst, obwohl wir der Lösung einen Schritt näher gekommen sind. Denn zwar konnten wir die bisher gegebenen Erscheinungen dadurch kennenlernen, daß wir uns von ihnen Begriffe bildeten. Aber das Kausalgesetz trifft ja nicht nur die bisher bekannt gewordenen Erscheinungen, sondern die ganze Unendlichkeit und Ewigkeit der Natur. Es läuft daher sogar allen Begriffen voraus, die wir uns von der Natur bilden konnten und bilden werden.

Wir sind aber jetzt der Lösung des Problems näher gekommen: Wir können nämlich zunächst ohne weiteres feststellen, daß das Kausalgesetz und seinesgleichen immateriell, daher Formen sind. Denn das Kausalgesetz ist ja fähig, alle mögliche Materie in sich aufzunehmen, ist folglich selbst nicht Materie. Daher ergibt sich das Problem: Das Kausalgesetz als eine bloße Form ist entweder wie Zeit und Raum eine Form der Erscheinungen (sofern sie zur Natur gehören), daher der Sinnlichkeit, oder es gehört zu den notwendigen Formen der Begriffe. Diese Feststellung ist eine notwendige Konsequenz der Lehre Kants. Wir werden daher jetzt zu untersuchen haben, ob etwa unsere Begriffe feste Formen haben, welches diese Formen sind, und ob nicht eben die notwendigen Formen der Begriffe, d. h. die Formen des Denkens im Kausalgesetz enthalten sind. Gelänge diese Feststellung, so wäre das Kausalproblem gelöst.

Denn wir erkennen, wie ich Ihnen zeigte, durch Begriffe. Folglich sind notwendige Formen der Begriffe zugleich notwendige Formen der Erkenntnis. Nun erkennen wir aber nur solche Gegenstände, die sich den notwendigen Formen der Erkenntnis (z. B. dem Kausalgesetze und seinesgleichen) anpassen. Folglich beherrschen die Formen der Erkenntnis alles, was für uns Existenz hat.

Wie demnach die Erscheinungen (das noch unbekannte Material zur Erkenntnis) abhängig sind von den Formen der Sinnlichkeit (Zeit und Raum), so würde ferner ihre ganze Masse zum zweiten Male abhängig sein müssen von der Form der Erkenntnis, d. h. von den Formen der Begriffe. Es würde sich also vielleicht herausstellen, daß unsere a priori erkennbaren Wahrheiten von der Art des Kausal- und Substantialgesetzes notwendige Formen jener Begriffe wären, die wir uns bilden mußten, damit die Masse der Erscheinungen als erkennbare Natur vor uns dastehen konnte. Daraus würde etwas höchst Wunderbares folgen. Dem naiven oder gemeinen Verstand erscheint es nämlich so, als ob die Begriffe „Ursache und Wirkung" den Naturdingen als Eigenschaften oder Kräfte innewohnen, und als ob sie dadurch in unseren Intellekt gelangt wären, daß wir sie aus der Natur herauszogen. Weisen wir dagegen nach, was wir uns vorsetzten, so muß sich finden, daß diese Begriffe vielmehr als notwendige Begriffsformen aus unserem Intellekt heraus in die Natur hineingelangten, so daß dieser, wie Kant sich ausdrückt, der Natur seine ihm eigene Form, d. h. das Gesetz vorschreibt, durch das sie eigentlich erst den Charakter der Natur erlangte.

Es würde sich somit finden, daß diese scheinbar ursprünglich in der Natur selbst steckenden Gesetze nichts sind als die notwendigen Formen, durch die wir die Ordnung unserer Begriffe herstellen.

Das könnte wirklich sehr wohl der Fall sein, ohne daß wir selbst es bisher bemerkten. Denn wenn ich mir von einem Gegenstand einen Begriff gebildet habe, so übertrage ich ganz von selbst — ohne es zu merken — alles, was vom Begriffe gilt, auf den Gegenstand, also auch die Formen des Begriffes. Das sehen Sie z. B. deutlich, wenn ein Begriff irrig gebildet ist, z. B. wenn Sie den Begriff einer wirklichen Landschaft auf eine Fata morgana übertragen. Sie projizieren dann gleichsam in den Gegenstand hinein, was Sie nur im Gedanken

haben. Ja im Leben, im Gebrauche verwischt sich, wie wir schon zeigten, die Grenze zwischen Begriff und sinnlichem Gegenstand so radikal, daß der naive Mensch kaum bemerkt, daß er neben der Anschauung des Gegenstandes überhaupt noch eine zweite Vorstellung (den Begriff von diesem Gegenstande) in sich hat, ohne die er vom Gegenstand gar nichts wissen würde, so daß dieser ohne sie nur eine traumhaft vorübergleitende Vorstellung sein würde. Er glaubt unmittelbar durch Anschauung zu erkennen.

Wenn Sie ein Haus sehen, so nehmen Sie in Wirklichkeit nichts wahr als eine Gesichtserscheinung, wie Sie sie auch im Spiegel sehen würden. Trotzdem glauben Sie, das Haus selbst (den Körper) wahrzunehmen oder anzuschauen. Aber das Haus mit seinen Türen und Fenstern, seinen festen Mauern, seinen mannigfachen inneren Vorrichtungen, seinen Geräten, seinen Zwecken haben Sie nur im Begriff, nicht in der Anschauung. Sie haben also, ohne es selbst zu merken, den reichen Inhalt des Begriffes auf das ärmliche Gebilde einer optischen Fläche übertragen, indem Sie diese als die Grenzfläche des nur durch den Begriff vorgestellten Hauses auffassen. Es gehen somit im lebendigen Bewußtsein die beiden Parallelvorstellungen Begriff und Sinneserscheinungen derart ineinander auf, daß wir gar nicht daran denken, daß wir neben der Anschauung noch eine innere Parallelvorstellung haben, welcher die Anschauung untergeordnet ist, und die der Anschauung erst ihr reiches Leben gibt. Wir glauben gar den Gegenstand ursprünglich durch Anschauung ohne jeden Begriff zu erkennen, so sehr versteckt sich der Begriff und so stark ist der trügende Schein, der aus der gleichen Bedeutung beider Vorstellungen entspringt.

Hieraus ersehen Sie, daß wir die logische Form, die wir etwa aus eigenen Mitteln dem Begriffe geben, ohne weiteres auf die Sinneserscheinung nicht nur übertragen können, sondern sie, ohne es selbst zu bemerken, übertragen müssen. Und hieraus folgt: Wenn auch die Form: „Ursache und Wirkung“, wie Kant behauptet, aus dem Intellekt entspringt (und nicht aus der Erscheinung), so wird sie doch, da sie in der Erkenntnis, folglich im Begriffe steckt, notwendig auf die erkannte Erscheinung übertragen, und es muß die Vorstellung entstehen, daß sie notwendig zur Erscheinung gehört.

Hieraus ersehen Sie, daß Kants Theorie mindestens ebensogut

möglich ist wie die empirische, vor dieser aber einen bedeutenden Vorzug hat, nämlich den, es begreiflich zu machen, warum wir solche Formen wie das Kausalgesetz a priori als wahr ansehen. Denn hätten wir sie aus der Erscheinung herausgezogen (und wie sollte man das machen, da ja die Erscheinungen keineswegs die Aufschrift „Ursache und Wirkung" mit zur Welt bringen!), so würden wir das Kausalgesetz nur für wahrscheinlich gültig halten, nicht aber, wie es wirklich der Fall, für notwendig gültig. Wir haben aber auch übrigens schon einen sicheren Anhaltspunkt gefunden, der uns bestätigt, daß jene Sätze Begriffsformen (und nicht etwa ursprünglich Erscheinungsformen) sind. Blicken Sie auf den früher (im Vortrag 7) geführten Beweis des Kausalgesetzes zurück, so sehen Sie, daß ich hier die Gültigkeit dieses Gesetzes in letzter Linie auf ein Moment der Logik (auf das Moment der Identität), also auf die Lehre von den Begriffen, gründete.

Indessen gibt Ihnen die Berufung auf diesen Beweis noch keine Einsicht von der Tatsache, daß der Kausalbegriff wirklich eine logische, vom Intellekt hervorgebrachte Form ist. Um diesen Nachweis strikte zu erbringen, ist eine weitläufige Erörterung notwendig. Diese Erörterung bietet dem Verständnis deshalb eine nicht unerhebliche Schwierigkeit, weil sie einen einzigen zusammenhängenden Beweis (Kant: Deduktion) darstellt, dabei aber in eine Mehrheit von Sonderstücken aufgelöst werden muß, deren Zusammenhang Sie nicht aus dem Auge verlieren dürfen. Eins dieser Sonderstücke haben Sie schon im vorhergehenden Vortrag in der Lehre von der Begriffsbildung kennengelernt.

17. Die Formen des inneren logischen Horizonts

(Formen der allgemeinen Logik).

Einleitung.

Alles Erkennbare muß unter den notwendigen Formen der Erkenntnis stehen. Alles, was nicht darunterstebt, würde unerkennbar sein. Nun ist der Begriff der Träger der Erkenntnis. Folglich muß alles Erkennbare unter den Formen der Begriffe stehen, so wie alle

Sinneserscheinung unter den Formen des Raumes und der Zeit stehen muß.

Die Formen der Erkenntnis, daher der Begriffe sind als Formen immateriell, sind also geistige (metaphysische) Realitäten. Sie gehören dem Organismus der Erkenntnis, dem apriorischen Organismus, an. In diese Formen muß alles hinein, was erkannt werden wird. Daher werden diese Formen auch Elemente sein müssen, die wir in der erkennbaren Natur vorfinden müssen. Die gewaltige unendliche Natur wird somit Elemente enthalten, die im Organismus des erkennenden Wesens ihren Sitz haben. Sie wird auseinanderfallen und gänzlich bedeutungslos werden, wenn wir diese Formen — das „geistige Band" — wegnehmen. Formen, die aus dem Geiste entspringen, werden somit die ehernen Grundfesten der Natur sein.

Bevor wir aber diese Wahrheit deutlich erkennen, haben wir die Aufgabe vor uns, festzustellen, ob es Formen der Begriffe überhaupt gibt, und wie sie beschaffen sind. Diese Einsicht ist nicht so leicht zu erlangen, wie die der sinnlichen Formen. Wir würden diese Formen nicht finden, wenn uns nicht zwei gewaltige Bahnbrecher, Aristoteles und Kant, vorgearbeitet hätten[1]. In ihrer Reinheit und Vollständigkeit lassen sie sich auch nur finden, wenn wir zunächst den logischen Horizont vom sinnlichen gänzlich absperren, d. h. nur auf die Begriffe selbst sehen, nicht aber auf ihre Gegenstände, die draußen im sinnlichen, d. h. außerlogischen Horizonte liegen. Durch diese Absperrung entsteht ein von Kant entdeckter Gegensatz.

Die Formen, die im inneren Horizont liegen, sind die der sog. allgemeinen Logik. Diejenigen aber, die über diesen Horizont hinausreichend die sinnlichen Gegenstände umklammern, sind die der äußeren oder transzendentalen Logik. Wir können den Gegensatz gemäß unserem früheren Vortrag auch anders ausdrücken: Im inneren logischen Horizonte treffen wir nur Allgemein- oder Gattungsbegriffe an; dagegen die Individualbegriffe, durch die wir bestimmte sinnliche Erscheinungen

[1] Das 19. und 20. Jahrhundert haben diese Lehre nicht nur nicht verbessert, sondern sie durch zahlreiche, der gesunden Urteilskraft spottende Irrtümer verunstaltet. Wenn die Lehrer der Philosophie so weiter machen, so wird der gänzliche Verfall einer früher mit Mühe errichteten sicheren Wissenschaft die Folge sein. Diese verschüttete Wissenschaft wieder freizulegen, ist die Aufgabe meiner „Logik".

(d. h. Einzeldinge und Vorgänge) erkennen, gehören schon zum äußeren oder transzendentallogischen Horizont.

Wir haben es zunächst mit den ersteren Formen, den Formen der Allgemeinbegriffe, zu tun.

Wir wollen aber diese Materie nicht in der Art des systematischen Logikers behandeln; denn es ist uns ja eigentlich gar nicht um eine Lehre der allgemeinen Logik, sondern nur darum zu tun, uns der Ordnung der Gedanken, d. h. der Begriffsformen, zu bemächtigen, so wie wir uns zuvor der beiden großen Ordnungen oder Gefäße der Sinnlichkeit bemächtigt haben. In diesem Zusammenhang erlangen aber die Feststellungen der allgemeinen Logik, die sonst eine sehr nüchterne, ich möchte sagen, langweilige, nichtssagende und ziemlich nutzlose Wissenschaft ausmachen, eine ganz andere, wunderbare Bedeutung. Denn es ist doch wahrlich keine Kleinigkeit, wenn wir aus den Gesetzen des Denkens die Gesetze der Natur abzuleiten vermögen, und auf diese Weise zeigen, daß das Herz, das Leben der Natur den Sitz in unserem Intellekt hat, und daß sie ohne diese Zentralinstanz gar nicht existieren würde, also auch nicht einmal als Chaos von Sinneserscheinungen erkennbar sein würde.

Daß es überhaupt logische Formen, d. h. Formen der Begriffe geben muß, ist bald einzusehen. Sie brauchen nur daran zu denken, was Sie sich ohne weiteres a priori unter dem Ausdruck Erkennen oder Denken vorzustellen haben. Sie stellen sich da nicht etwa nur eine einzige Kenntnis, sondern eine außerordentlich große Menge von Sondererkenntnissen, folglich von Sonderbegriffen vor (z. B. Tier, Pflanze, Stein, Mensch usw.). Diese Einzelbegriffe müssen, damit sie nicht wie verschiedene Flüssigkeiten ununterscheidbar ineinanderlaufen, voneinander getrennt gehalten werden, d. h. gegeneinander abgegrenzt sein. Die Einzelbegriffe haben somit Grenzen, ebenso wie Einzelräume und Zeiten nur durch Begrenzung entstehen und erkennbar sind. Nun ist aber eine Grenze nichts Materielles, sondern etwas, das ein Materialstück vom andern scheidet, also eine Form. Als immateriell und als Form ist sie aber geistigen Ursprungs, gehört daher dem apriorischen Organismus der Erkenntnis an. Weiter aber handelt es sich hier nicht wie bei Raum- und Zeitgrenzen um sinnliche Formen. Denn da wir es mit Begriffsgrenzen zu tun haben, so müssen diese Grenzen intellektuellen oder logischen Charakter tragen und auf

gleiche Weise entstanden sein wie die Begriffe selbst, nämlich durch Spontaneität oder ursprüngliche Selbsttätigkeit des Verstandes. Daraus folgt: Während wir, um einen Begriffs**inhalt** zu bilden, einer sinnlichen Materie bedürfen, gemäß welcher (als dem Urbild) wir ihn bilden, bilden wir die **Formen** der Begriffe ganz und gar aus eigenen Mitteln.

Nunmehr bringe ich die logischen Formen, die Äußerungen der formgebenden Funktionen, die als solche a priori erkennbar sind, und damit den formalen Horizont des Denkens und folglich des Erkennens zur Darstellung, und zwar in einem von der bisher üblichen (auch der Kantischen) Darstellungsweise abweichenden Art, derart, daß Sie zugleich die (heute noch fast überall bestrittene) Vollständigkeit dieser logischen Formen einzusehen vermögen. Sie werden allerdings, wenn Sie diese Formen und ihre Bedeutung in ihrer Gesamtheit übersehen wollen, selbsttätig arbeiten müssen[1].

Die notwendige Form des Denkens muß sich in jedem Gedanken vorfinden. Sie finden sie daher nicht nur etwa im wahren, sondern auch im falschen Gedanken, d. h. im Irrtum, Sie finden sie in denjenigen Gedanken sowohl, die das Diesseits, wie in denen, die das Jenseits betreffen; Sie finden sie im fadesten, trivialsten Gedanken ebenso wie im klügsten, originellsten, erhabensten, kurz in jedem Gedanken, ohne Rücksicht auf den Inhalt. Daher dürfen Sie auch unter Logik hier nicht das verstehen, was der Sprachgebrauch darunter versteht, nämlich die Bezeichnung für eine gesunde Urteilskraft. Denn die logischen Formen gebraucht auch die ungesunde und die beschränkteste Urteilskraft (d. h. der größte Dummkopf), weil sie in jedem Urteil — das ja stets ein Gedanke, ein Denkakt ist — stecken. Logische Form ist somit etwas, das an jedem Gedanken so notwendig haftet wie an der Sinneserscheinung die Dauer (d. h. die Form der Zeit) und wie an dem Körper die Ausdehnung (d. h. die Form des Raumes). Die logische Form ist somit wie die sinnliche Form etwas Immaterielles, daher Geistiges, in welches die Materie, der Inhalt der Gedanken hineinspringt wie die Empfindung in die Zeit.

[1] Eingehend behandelt sind die logischen Formen in meiner „Logik" (2. Aufl., Herford 1911).

1. Die Klasse der Quantität.

Wir nehmen unseren Ausgangspunkt von der einfachsten, auffallendsten Ordnung der Begriffe. Diese Ordnung lautet: „Gattung und Art". (Z. B. Gattung: Baum. Arten: Eiche, Tanne, Buche.)

Sie werden bei oberflächlicher Überlegung schon innewerden, daß diese Ausdrücke Formen bezeichnen. Sie enthalten selbst nichts Materielles, sondern treffen lediglich das Verhältnis zweier Begriffsmaterien, sind also Verhältnisformen, und zwar bezeichnen sie ein Verhältnis, in das alle Begriffe notwendig hineinfallen müssen; denn alle Begriffe sind insgesamt entweder Art- oder Gattungsbegriffe.

Selbst die nicht hierher gehörigen Individualbegriffe verhalten sich zu den übrigen, wie die Arten zur Gattung. (Auch die Begriffe von einer bestimmten Tanne und Eiche fallen unter den Gattungsbegriff Baum.)

Aber die Bezeichnung Gattung und Art läßt das hier vorliegende Verhältnis nicht in gehöriger Schärfe hervortreten, es läßt sich noch einfacher und deutlicher formulieren, nämlich durch die Begriffe „Allgemeinheit" und „Besonderheit". Der Gattungsbegriff hat Allgemeinheit. Denn er gilt für viele Arten (z. B. der Begriff Baum für die Arten Eichen, Tannen, Buchen). Der Artbegriff (z. B. Eiche) ist im Verhältnis zum Gattungsbegriff eine Besonderheit (besonderer Baum). Wir haben also jetzt an Stelle der Ausdrücke Gattung und Art die bezeichnenderen und einfacheren, übrigens gleichbedeutenden Ausdrücke Allgemeinheit und Besonderheit der Begriffe. Aber auch jetzt ist das Wesen dieser Form noch nicht vollständig zum Ausdruck gebracht. Es fehlt noch ein charakteristisches drittes Moment, nämlich dieses: daß die Form der Allgemeinheit und Besonderheit gar nicht jede für sich und isoliert denkbar sind, sondern stets zueinander in Beziehung stehen müssen.

Wir können, wie Sie leicht einsehen werden, den Begriff der Allgemeinheit gar nicht denken, ohne seinen Gegensatz Besonderheit zugleich im Gedanken zu haben und ihn darauf zu beziehen. Denn allgemein kann etwas stets nur deswegen heißen, weil es zu etwas, das ein besonderes Glied der Allgemeinheit ist, in Beziehung steht. Die Formen der Allgemeinheit und Besonderheit stehen also zueinander

in einer notwendigen Beziehung. Folglich ist es das Moment der „Beziehung", das als drittes Formalmoment hinzutritt; die hier aufgedeckte logische Form lautet also: Allgemeinheit bezogen[1] auf die Besonderheit und umgekehrt. Um nun von dieser logischen Ordnung eine scharfe, präzise Vorstellung zu erlangen, müssen wir eine Formel aufsuchen, die sprachlich alle drei Bestandteile dieser logischen Ordnung enthält; die drei Bestandteile, die wir bis jetzt fanden, lauteten: 1. Allgemeinheit, 2. Besonderheit, 3. die Beziehung zwischen beiden. Die gesuchte Formel ist aber der formulierende Gedanke oder, wie der Logiker diese Formel nennt, das Urteil. In unserem Falle lautet das Urteil: „Die Tanne ist ein Baum", oder um die Allgemeinheit noch stärker zu betonen: „Alle Tannenarten sind Bäume", d. h. sie fallen als Sonderbegriffe unter den Allgemeinbegriff der Bäume.

Unsere Formel enthält also alle drei Momente: 1. Das Besondere (Tanne), welches als Bestandteil der Formel „Subjekt" heißt, 2. das Allgemeine, als Bestandteil der Formel „Prädikat" genannt, 3. die Beziehung zwischen beiden, ausgedrückt durch das Wort „ist" und als Bestandteil der Formel „die Kopula" (Bindeform) genannt.

Die Wissenschaft der allgemeinen Logik bezeichnet demnach als Urteil eine Formel, die die notwendige Form jedes, sowohl des wahren wie des falschen Gedankens oder Denkens scharf zum Ausdruck bringt, d. h. also etwas zum Ausdruck bringt, was schon unbemerkt in unserem Gedanken steckte, bevor es diese Ausprägung erhielt[2].

Es ist, wie schon früher erwähnt, ganz gleichgültig, welchen Inhalt man in diese Formel einsetzt. Sowohl die albernsten wie die genialsten, die wahrsten und fabelhaftesten Gedanken (z. B. Drachen sind Säugetiere) müssen hinein. Jeder Gedanke — auch wenn er nicht in der Präzisionsformel des Urteils auftritt, sondern unausgedrückt in uns wach wird — muß notwendig diese formalen Momente enthalten. Denke ich z. B. — ohne meinem Gedanken Ausdruck zu geben —

[1] Die Beziehung, die zwischen beiden herrscht, ist, wie wir schon jetzt bemerken, die der Unterordnung oder Subordination.

[2] In diesem Sinne bezeichnet also der Ausdruck „Urteil" etwas anderes, als was der Sprachgebrauch darunter versteht. Nach diesem wird der Ausdruck gebraucht, um eine neu zustande gebrachte Erkenntnis zu bezeichnen, wobei nicht an die selbstverständliche Form, sondern an den Inhalt des Urteils gedacht wird.

nur an irgendein Ding, z. B. eine Tanne, so würde dieser Gedanke sinnlos sein, wenn ich nicht zugleich an etwas dächte, das die Tanne von anderen gleichartigen Dingen (nämlich von anderen Arten des Allgemeinbegriffes Baum) unterschiede. Um diesen Unterschied zu denken, müssen wir also schon die Beziehung mehrerer Arten im Auge haben, daher auch die Beziehung, welche sie gleichartig macht, d. h. die Beziehung zur Gattung. Noch deutlicher tritt das hervor, wenn wir unserer Formalbeziehung einen anderen Ausdruck von gleicher Bedeutung geben. Statt nämlich in dem Urteil: „Alle Tannen sind Bäume" den Baum als Allgemeinbegriff oder die Gattung, die Tanne als die besondere oder die Art zu bezeichnen, kann ich auch den Baum als „Eigenschaft" der Tanne, d. h. als einen Begriff auffassen, der gewisse Eigenschaften der Tanne in sich befaßt.

Das aber sehen Sie, wie ich denke, jetzt sofort ein, daß Sie keinen Gegenstand im Gedanken haben können, ohne wenigstens eine Eigenschaft (die ihn von anderen Gegenständen unterscheidet) zugleich im Gedanken zu haben. Denken Sie aber eine Eigenschaft mit, so kann dies nur durch unsere Urteilsform geschehen, die somit verborgen in jedem, auch dem einfachsten, Gedanken steckt. Von diesem neuen Gesichtspunkt (der Eigenschaft) aus gehört nun der Baum zum Inhalt des Begriffs Tanne. Von dem früheren Gesichtspunkt aus dagegen gehört die Tanne unter den Umfang der Gattung Baum. Das eine Mal ist die Art der Gattung untergeordnet (Subjektion), das andere Mal ist umgekehrt die Gattung (als eine von mehreren[1] möglichen Eigenschaften) der Art untergeordnet (Prädikation). Die Kopula wirkt also vorwärts und rückwärts subordinierend, aber beide Male auf verschiedene Art. Diese beiden Arten der Subordination bezeichnet somit der Logiker als die des Umfangs und Inhalts.

Sie entnehmen hieraus, daß die Verhältnisbegriffe: „Ding und Eigenschaft", „Gattung und Art" Formen ausdrücken, die schon in der Urteilsform liegen und aus dieser abgeleitet sind.

Sie werden sich jetzt auch überzeugt haben, daß unsere Urteilsformel nichts ist als ein sprachlicher Ausdruck, der mit möglichster Voll-

[1] z. B. die Rose ist eine Blume, ist rot, ist wohlriechend. Diese sämtlichen Eigenschaften sind zugleich Gattungsbegriffe, unter die die Rose fällt.

kommenheit und möglichst ausdrücklich das, aber auch nur das wiedergibt, was als Form in jedem Gedanken steckt, so daß also das Urteil die Form aus dem Gedanken herauszieht und sie so vom Inhalt sondert.

Daß diese Form darin steckt, bemerken wir ursprünglich nur deswegen nicht, weil wir diese Formen, ohne sie besonders auszudrücken, so leicht gebrauchen und so sicher beherrschen, daß wir sie gar nicht beachten. Das Denken und damit der Gebrauch dieser notwendigen Formen des Denkens vollzieht sich müheloser als das Atmen des gesunden Kindes, von dem es gleichfalls (als von einer Lebensfunktion) nichts bemerkt. Bewundernswert ist daher der Scharfsinn jener Forscher und vor allem ihres Bahnbrechers Aristoteles, die diese verborgenen Formen, von der Materie losgelöst, ans Licht gezogen.

Sie dürfen sich auch durch die verschiedenen Wendungen der Sprache nicht beirren lassen. Die Form steckt in jedem Gedanken, daher auch in jedem sprachlichen Ausdruck, wenn auch nicht genau so wie in unserer Kunstformel. So ist z. B. der Begriff der weißen Rose nichts als ein verkürztes Urteil. Subjekt und Prädikat sind hier bezeichnet, während die Kopula durch die Adjektivform ersetzt ist. Oder ich rufe jemanden das Wort „Tor" zu — so haben Sie ein verkürztes Urteil vor sich. (Sie sind ein Tor.)

Auch durch die verschiedenen sprachlichen Bedeutungen der Kopula dürfen Sie sich nicht beirren lassen. Das Wort „ist" bedeutet hier z. B. nicht so viel wie „ist dasselbe" (Identität), sondern es drückt die logische Subordination aus. Daß in dem Urteil „Alle Tannen sind Bäume" die Kopula keine Identität ausdrückt, können Sie sofort bemerken, wenn Sie die Glieder des Urteils umkehren, z. B.: Einige Bäume sind Tannen. Denn um diese Umkehrung zu machen, mußten Sie (statt wie früher „alle" zu setzen) „einige" vor das Subjekt setzen. Sie ersehen hieraus sogleich, daß sich Subjekt und Prädikat um die Kopula drehen lassen (Konversion), so daß man die Kopula als die logische Achse bezeichnen kann.

Damit sind wir nun zugleich zu einem neuen Ausdruck für die schon gefundenen Urteilsformen gelangt, nämlich zu dem Ausdruck: einige im Gegensatz zu dem Ausdruck alle. Denn der Begriff alle drückt jetzt die Allgemeinheit der Begriffe, einige die Besonderheit aus.

Und nun werden Sie erst zum vollen Verständnis gelangen, warum wir die Gedankenformen — die insgeheim in allen unseren Gedanken

enthalten sind, aber nicht immer hervortreten — durch eine Formel (die Urteilsformel) zur Darstellung bringen. Wir tun es, weil diese Formel uns nötigt, die Formen der Gedanken präzis und vom Inhalt gesondert zum Ausdruck zu bringen und sie dadurch deutlich erkennbar zu machen. Betrachten Sie z. B. die beiden Urteile:

Alle Rosen sind Blumen,
Einige Rosen sind weiß,

so sehen Sie sofort, daß jede dieser beiden logischen Formeln, die der Logiker als Urteile bezeichnet, die eine den Begriff alle, daher den der Allgemeinheit, die andere den Begriff einige, daher den der Besonderheit zum scharfen Ausdruck bringt.

Zuvor hatten wir nämlich zwar festgestellt, daß die Begriffe sich zueinander verhalten wie das Allgemeine zum Besonderen, und diese Feststellung ließ sich auch als wahr einsehen. Aber sie war noch nicht formal ausgeprägt. Jetzt hat sie eine scharfe sprachliche Ausprägung erhalten, sie hat in zwei verschiedenen Urteilsformeln einen Ausdruck gefunden in den Worten: alle und einige. Vorher steckten diese Formen noch in den Begriffen; sie hafteten noch an der Materie. Jetzt sind sie von der Materie losgelöst. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte es als Pedanterie erscheinen, daß wir zuerst als sprachlichen Ausdruck für dieselben Formen Gattung und Art, sodann Allgemeinheit und Besonderheit und endlich alle und einige einsetzten. Jetzt aber sehen wir, daß dies Verfahren von einem großen und bewundernswerten Scharfsinn des Entdeckers der formalen Logik zeugt. Denn jetzt haben wir eine Formel, in welcher die Form als besonderer Zusatz zur Materie und von ihr geschieden zum Ausdruck kommt. So wie wir also den leeren Raum von den Empfindungen loslösten und als Zusatz zu ihnen auffaßten, so lösen die beiden Urteilsformeln die Formen der Allgemeinheit und Besonderheit von den Begriffen los und machen sie durch die Ausdrücke alle und einige zu Zusätzen derselben.

Das Formalurteil der Logiker hat also die wissenschaftliche Funktion, die Form der Begriffe oder Gedanken von ihrem Inhalt loszulösen und sie dadurch rein darzustellen. Es erfüllt demnach eine analysierende Aufgabe; denn es zersetzt unseren Begriffshorizont, in welchem Form und Materie der Begriffe schon enthalten sind, der-

art, daß die in dieser Zusammensetzung noch versteckte Form gesondert ans Licht gezogen wird. Dadurch erhält die allgemeine Logik den Charakter einer Präzisionswissenschaft, die durch Formeln darstellbar ist. Unser ursprünglich freier und willkürlicher Gedankengang ist also jetzt methodisch und systematisch geworden. Wir haben das Prinzip der Aufsuchung der logischen Formen in der Urteilsformel entdeckt. Sie ist der sichere Leitfaden der Untersuchung geworden.

Dies tritt noch stärker hervor, wenn ich Ihnen jetzt zeige, daß sich die Formen alle und einige auf das innigste mit der Kopula verbinden lassen. Der Sinn, der in der Kopula steckt, ist nämlich der der Unterordnung oder Subordination. Denn wie wir sehen, wird im Urteil: Alle Rosen sind Blumen vorwärts die Rose als Art den Blumen als Gattung untergeordnet und rückwärts die Blumen als Eigenschaftskomplex der Rose als Ding untergeordnet[1].

Beide Arten der Subordination (die doppelte Beziehung) drückt die lakonische Sprache durch die Kopula „ist" mit einem Schlage aus. Daher können wir jetzt die Formen alle und einige mit der Form der zweifachen subordinativen Beziehung verbinden, indem wir sagen: In dem Urteil: Alle Rosen sind Blumen findet eine Totalbeziehung des Subjektbegriffes statt, in dem Urteil: Einige Rosen sind weiß eine teilweise oder Partikularbeziehung.

Jetzt stehen also die Formen nackt und ganz losgelöst von der Materie vor uns. Sie sind jetzt angeheftet an die Zentralform, an die Kopula, an die logische Achse. Wir brauchen nun überhaupt nicht einmal mehr zu wissen, welche Materie in den Begriffen enthalten ist; die Kopula in ihren beiden Varianten der Total- und Partikularbeziehung entscheidet darüber. Das ist leicht beweisbar. In dem Urteil: Alle X-Wesen sind Y-Wesen[2] wissen Sie sofort, obwohl

---

[1] Die erste Unterordnung nannte ich, weil die Rose „Subjekt" des Urteils ist, „Subjektion". Die zweite, weil die Blume „Prädikat" ist, „Prädikation". Die Rose fällt unter den „Umfang" des Begriffes „Blume". Die Blume fällt unter den „Inhalt" des Begriffs „Rose". Dieses Darunterfallen bedeutet das gleiche, wie der Ausdruck: „Subordination".

[2] Man darf das Beispiel ja nicht (wie dies andere Logiker tun) etwa formulieren: X ist Y. Denn das ist eine algebraische Formel, in welcher das Wort „ist" Gleichheit oder Identität, nicht aber logische Subordination ausdrückt.

Sie gar nicht den Inhalt der Begriffe (ihre Materie) kennen, ob X oder Y der Gattungsbegriff ist. Y ist der Gattungsbegriff. Denn alle X-Wesen werden ihm subordiniert.

Es prägt also eine logische Form, nämlich die Total- und Partikularkopula, dem Begriffe die Form der Gattung und Art auf. Nun sehen Sie deutlich, daß die Kopula, sei sie die total oder partial subordinierende Kopula, sich als logische Form darstellt, die der Materie, d. h. dem Inhalt der Begriffe, die Form und Ordnung aufprägt. Denn sie ist von der Materie trennbar und auf alle Materie anwendbar, und erst durch sie erhält eine beliebige Begriffsmaterie den Charakter eines Gedankens, mag dieser nun ein wahrer oder falscher oder auch erdichteter Gedanke sein. Daher ist diese Form nicht nur die Bedingung der Wahrheit, sondern auch des Irrtums, und wir behalten diese notwendige Form alles Denkens übrig, wenn wir auch allen Inhalt hinwegdenken. Sehen Sie nun, bevor wir weitergehen, auf Kants großes Leitprinzip zurück. Es lautete: Die Begriffe sind Vorstellungen, die wir selbst bilden, und wir bilden sie in festen Formen, die wir selbst hervorbringen, d. h. wir geben den Begriffen, die wir bilden, durch apriorische logische Funktionen ihre Form. Jetzt haben Sie eine solche formgebende Funktion vor sich. Sie besteht darin, daß wir die Begriffe in der Weise bilden, daß wir die einen entweder ganz oder teilweise den anderen unterordnen, wodurch die logischen Formen der Gattungen und Arten entstehen. In genau derselben Weise lassen sich alle anderen weiterhin aufzudeckenden Formen als formgebende Funktionen des Intellekts auffassen. Absichtlich verfuhr ich bei Darstellung der ersten Formen ausführlich, um Ihnen möglichst volle Einsicht in das Verfahren zu geben. Jetzt werde ich mich kürzer fassen.

Das Ergebnis der bisherigen Erörterung ist:

1. Die logischen, die Denk- oder Gedankenformen treten isoliert und in scharfer Formulierung auf, wenn wir sie mittels der „Urteilsform" darstellen.

2. Das notwendig Gemeinsame in allen Urteilen (die notwendige Urteilsform) ist die logische Achse, die Kopula, die Beziehung zwischen zwei Materialelementen (Begriffen).

3. Wir fanden bis jetzt zwei besondere Momente, die sich an die Achse heften: die Momente des allgemeinen und besonderen Urteils.

Es gibt daneben noch eine dritte, jenen beiden Formen gleichartige Urteilsform. Diese entsteht nur, wenn wir neben den allgemeinen und besonderen Begriffen, welche letztere stets selbst wieder im Verhältnis zu niedrigeren allgemein sind, die Individualbegriffe in die Untersuchung einbeziehen, obwohl diese nicht mehr Begriffe, sondern einen nicht begrifflichen Gegenstand, z. B. eine Sinneserscheinung, und zwar eine bestimmte unter sich haben. Setzen wir ihn in die Urteilsformel ein, so lautet z. B. die Formel: „Cäsar ist ein Mensch".

Dieses Urteil ist im Gegensatz zu dem allgemeinen und besonderen Urteil ein Einzelurteil. Denn das Subjekt als Individuum ist nur ein einziges Mal da, d. h. der Begriff Cäsar enthält keine Begriffe mehr unter sich, sondern ist eine einzelne (individuelle) Erscheinung.

Sie sehen hieraus, daß der Individualbegriff eine besondere Urteilsform fordert. Der Individualbegriff gehört aber nach der einen Seite noch zur rein logischen Begriffsordnung, weil er dem allgemeinen Begriff als besonderer untergeordnet ist. Nach der anderen Seite dagegen gehört er schon zur Naturordnung, weil er nicht mehr einen Begriff, sondern die Sinneserscheinung unter sich hat. Er bildet also die Grenze zwischen der reinen logischen Ordnung, also den Urteilsformen, und der gleichfalls logischen Naturordnung, deren Formen, wie wir sehen werden, Kategorien heißen.

Das Einzelurteil ist demnach ein logisches Grenzmoment, das die Ordnung der allgemeinen Urteilsformen von der Ordnung der logischen Naturformen oder Kategorien scheidet. Es gehört aus hier nicht zu erörternden Gründen[1] nicht in die besondere Wissenschaft der allgemeinen Logik. Aber es gehört allerdings in eine Lehre, die es unternimmt, die Gesamtheit der Urteilsformen, als Formalmomente des Denkens, aufzusuchen. Und mit dieser Lehre haben wir es zu tun. Wir müssen also auch das Grenzmoment berücksichtigen, und zwar um so mehr, als wir ja auf die andere Seite der Grenze hinüberwollen. Wir haben jetzt, wenn wir von der überall notwendigen Kopula noch absehen, drei logische Momente kennengelernt; sie heißen:

Allgemeinheit — Besonderheit — Einzelheit.

Man bezeichnet die Klasse dieser drei Formen als die Klasse der Quantität, im Gegensatz zur folgenden Klasse der Qualität.

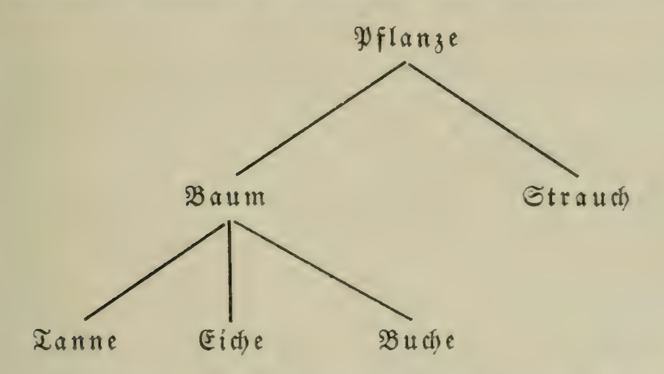
---

[1] Die Gründe gibt meine Logik an.

Suchen Sie sich durch Nachdenken ganz klar zu machen, daß wir es hier wirklich nur mit logischen Formen zu tun haben, die für sich nichts Materielles enthalten, und daß diese Formen logischen, nicht aber sinnlichen Charakter haben. Erwägen Sie z. B., daß die Form der Allgemeinheit in keiner Sinneserscheinung zu finden ist, sondern nur im Begriff möglich ist. Dergleichen Erwägungen werden Ihnen eine ganz plastische Vorstellung von dem formalen, ganz immateriellen Charakter dieser Momente geben, und Sie werden dann einsehen, was Kant lehrt.

2. Die Klasse der Qualität.

Wir gehen auf die erste Klasse zurück und zeichnen ein Bild der dort gefundenen Ordnung der Allgemein- und Sonderbegriffe.



Sie sehen, daß sich die Tanne sowohl zum Baum, wie zur Pflanze verhält wie das Besondere zum Allgemeinen. Es ist eine logische Beziehung in der geraden Linie vorhanden durch die Total- oder Partialbeziehung. Dagegen haben wir bis jetzt keine logische Beziehung in der Seitenlinie, also z. B. zwischen der Tanne und Eiche kennengelernt. Denn die uns bekannt gewordene Total- oder Partialbeziehung ist hier unanwendbar. Das Urteil: Alle oder einige Tannen sind Buchen ist nicht möglich. Das Problem lautet also: Durch welche Urteilsform wird eine logische Beziehung zwischen dergleichen Artbegriffen, die einem gemeinsamen Gattungsbegriff unterworfen sind, herbeigeführt? — Eine logische Beziehung muß hier bestehen, sonst wäre die Einheit der logischen Ordnung und damit des logischen Be-

wußtseins aufgehoben, und dergleichen Begriffe würden, da sie nicht durch logische Grenzen voneinander getrennt wären, unscheidbar ineinander laufen. Welche logische Form, welche Formalvorstellung war also das Mittel, durch das wir sie bei Bildung unserer Begriffe trennten und gegeneinander abgrenzten?

Suchen Sie einmal die allereinfachste elementarste Form aufzufinden, durch die wir verhindern, daß zwei Arten unzulässigerweise unter die bisherige Form von Gattung und Art gebracht werden, so finden Sie eine ganz naheliegende und nur eben wegen ihrer Nähe schwer auffindbare Form. Sie heißt: die Negation oder Verneinung und die Kopula, mit ihr verbunden: die Negativkopula z. B. Eichen sind nicht Buchen; Rosen sind nicht grün). Die Negativkopula (ist-nicht) steckt also (wenn auch unausgesprochen) in unseren Gedanken, sobald wir an Begriffe denken, die sich nicht verhalten wie Gattung und Art. Wie notwendig sie ist, ersehen Sie daraus, daß ich das Partikularurteil ohne sie sogar nicht würde denken können. Wenn ich sage: Einige Bäume sind Tannen, so kann ich dies nur durch eine im Gedanken enthaltene Negation denken. Denn ich denke darin zugleich, daß einige (nämlich die übrigen Bäume) nicht Tannen sind. Es ist also das unscheinbare Wörtchen „nicht", das hier eine höchst auffallende und wunderbare Wirkung hervorbringt. Es bringt im engeren logischen Horizonte eine analoge Wirkung hervor wie in der Sinnenwelt der Begriff der Trennung. Ja, es ist sogar im Begriff der sinnlichen Trennung schon enthalten, und dieser würde ohne die Funktion der Negation gar nicht gedacht werden können. Denn bei jeder Trennung haben wir die Vorstellung, daß z. B. die durch Zwischenraum getrennten Punkte a und b nicht (Negation) identisch sind. Wir würden also die sinnliche Trennung gar nicht denken können, wenn wir nicht die Funktion der Negation hätten. Von welcher dynamischen Bedeutung diese Form ist, sehen Sie am Naturbegriff der Vernichtung, der ohne die Form der Negation gar nicht möglich wäre. Hier sehen Sie auch schon deutlich, wie die Logik ein notwendiges Moment zum realsten Naturbegriff liefert.

Damit haben wir nun, indem wir auch die Negation an die logische Achse, die Kopula, anhängen, das verneinende Urteil oder die Negativkopula als neue Urteilsform kennengelernt, und nun springt sofort in die Augen, daß sich die bisher aufgefundene Total- und Partial-

subordination nicht nur als solche, sondern zugleich als bejahendes Urteil oder Positivkopula darstellt.

Wir fanden also hier zwei neue Urteilsformen:

1. das bejahende (positive) Urteil,
2. das verneinende (negative) Urteil.

Wie nun aber in der ersten Klasse zur Total- und Partialbeziehung noch das Einzelurteil hinzutrat, so findet sich auch hier noch eine dritte Form, die die allgemeine Logik aus hier nicht zu erörternden Gründen mit dem nicht leicht zu verstehenden Namen des unendlichen Urteils bezeichnet. Man kann nämlich die Negation, statt sie an die Kopula zu heften, mit dem Prädikat verbinden, z. B. „Mineralien sind Nichtorganismen (anorganisch)". Dieses Urteil, das demnach sowohl die Positivkopula wie eine Negation enthält, tritt somit als dritte Urteilsform neben das Urteil mit Negativkopula. Wir bezeichnen es daher als Urteil mit Negativprädikat, so daß neben die Negativsubordination eine Negativprädikation tritt.

Dieses Urteil stellt aber, gerade wie in der ersten Klasse das Einzelurteil, eigentlich nicht sowohl eine neue Form des Urteils, des Beziehens, als vielmehr die logische Form eines im Urteil vorkommenden Begriffes, nämlich des Prädikatbegriffes dar. Ich versuche, Ihnen kurz den Anteil, den die Negativprädikation an der Bildung der Begriffe hat, und der natürlich in einer Formgebung besteht, darzulegen.

In dem Urteil: „X-Wesen sind keine Y-Wesen" wird nur gesagt, daß die X-Wesen in der Gattung der Y-Wesen fehlen. Hier bezeichnet also die Negation ein Fehlen, eine Lücke. Dagegen in dem Urteil: „X-Wesen sind Nicht-Y-Wesen" ist gesagt, daß sie unter ein unbekanntes Prädikat, nämlich unter andere als die Y-Wesen fallen; durch das Negativprädikat sind also zwei Begriffe, nämlich Y- und Nicht-Y-Wesen gedacht, die durch eine Grenze voneinander getrennt sind. Da wir nun weder von dem Inhalt der Y-Wesen (Positivprädikat) noch der Nicht-Y-Wesen (Negativprädikat) etwas wissen (denn wir fingieren ja eben durch die Bezeichnung X und Y, daß wir unbekannte Größen vor uns haben), so ist hier für Sie alles unsichtbar, bis auf die formgebende Kraft der Negativprädikation. Diese Kraft aber äußert sich darin, daß sie zwei Begriffe unbekannten Inhalts voneinander abgrenzt, d. h. dadurch, daß sie die Grenze des Begriffs

konstituiert und mittels dieser Grenze eine größere Begriffssphäre in zwei Teile zerlegt, die sich verhalten wie das Positiv (Y-Wesen) zum Negativ (Nicht-Y-Wesen).

Was wir hier vor uns haben, ist etwas ganz Wunderbares. Denn wir sehen jetzt deutlich, wie die positio und negatio als formgebende Funktionen gedacht, dasjenige in der Begriffsordnung erzeugen, was wir im Raum als eine Grenze bezeichnen. Ja noch mehr; wir dürfen nicht bloß sagen, daß diese Funktionen die Grenzen von fertigen Begriffen schaffen, sondern daß sie Grenzen hervorbringen, durch welche die Vorstellung von einem leeren Begriff allererst entsteht, daß also eigentlich der Ausdruck Begriff selbst zugleich die durch jene Funktionen erzeugte Begrenzung eines bestimmten Gedankeninhalts bezeichnet.

Das Negativprädikat macht also die Grenzen eines Gedankeninhalts, d. h. die Begriffsform selbst, als eine Grenzform sichtbar. Das läßt sich auch noch auf andere Weise erkennen. Die Negativkopula sagt nur, daß etwas Positives (die X-Wesen) unter der Gattung Y-Wesen fehlt, daß es nicht innerhalb Y liegt. Das Negativprädikat sagt, daß es außerhalb, d. h. jenseits der Grenze der Y-Wesen, liegt. Ein sinnliches Beispiel: „Nachts vermisse ich die Sonne am Horizont.“ Dieser Gedanke ist formallogisch verschieden von dem Gedanken: „Nachts steht die Sonne an einem Horizont, der nicht der unsrige ist.“ Ein übersinnliches Beispiel: „In unserem Horizont der Erkenntnis finde ich kein Ding an sich.“ „Wenn ich mir aber mittels des Negativprädikats eine Sphäre außerhalb unseres Horizonts denke, so ist es möglich, daß in diesem Negativhorizont Dinge an sich existieren.“ Hier sehen Sie, daß die Vorstellung vom metaphysischen Jenseits ohne die logische Funktion der Negativprädikation unmöglich war.

Wir haben also in dieser Klasse, die man die Klasse der Qualität nennt, drei logische Momente oder Funktionen vorgefunden. Sie heißen:

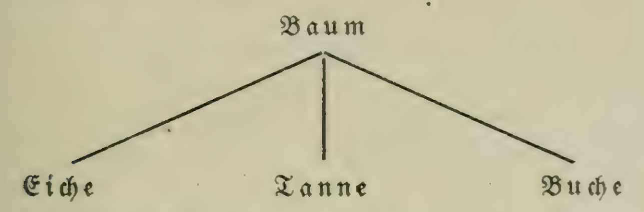
Positiv, Negativ und Limitativ.

(Limitativ bedeutet Begrenzung, welche durch Vereinigung von Positiv und Negativ entsteht.)

Das Positiv bezeichnet den Begriffs*inhalt*, das einfache Negativ eine *Lücke* in diesem Inhalt, das Limitativ die *Begrenzung* des Inhalts und damit das Angrenzen an einen fremden Inhalt, d. h. an einen anderen Begriff.

Zugleich sehen Sie, daß Kant die logischen Momente von einer ganz anderen Seite betrachtet als die allgemeine Logik, daß er sie als formgebende Funktionen auffaßt und sie damit zu Gegenständen der erkenntnistheoretischen Funktionen machte. So wie also der Physiker das Gold in anderer Hinsicht untersucht wie der Chemiker, so untersucht Kant die logischen Momente in ganz anderer Hinsicht wie bisher der Logiker. Er untersucht sie im Hinblick auf ihre erkenntnisgründende Kraft und nicht wie der Logiker bloß im Hinblick auf ihre Bedeutung als notwendige analytische Elemente der einfachsten Gedanken.

Die beiden ersten Klassen geben nun schon eine vorläufige Einsicht in die Form des Begriffsgefüges:



Die Quantitativklasse vereinigt als Positivurteil die Art mit der Gattung. Die Qualitativklasse begrenzt die Begriffe gegeneinander, vereinzelt oder isoliert sie also und trennt Begriffe voneinander, die nicht positiv vereinigt werden dürfen (z. B. Eiche und Tanne).

Soweit also Begriffe eine materielle Grundlage im Zentralorgan haben müssen, werden diese metaphysischen Funktionen ihnen eine materielle Begrenzung geben.

3. Die Klasse der Modi.

Nach der Übersicht, die ich Ihnen am Schlusse des vorigen Vortrages gab, schien es fast, als hätten wir alle einfachen Formen der Gedankenordnung bereits erschöpft. Denn wir sahen ja, wie durch die Klasse der Quantitativ- und Qualitativformen die Begriffe voneinander abgegrenzt und miteinander vereinigt wurden. Eine apriorische Erwägung wird indessen zeigen, nicht nur, daß es noch mehr Formen geben muß, sondern auch, welche Formen sich noch finden müssen. Zugleich bringt diese Erwägung — die ich zuerst in meiner Logik veröffentlichte — den Beweis der Vollständigkeit der elementaren Urteilsformen.

Stellen Sie sich einmal den Uranfang der Begriffsbildung vor. Dann haben Sie zweierlei zur Verfügung:

1. Die logischen Formen, die Sie bisher kennenlernten, von denen wir hier nur die Bejahung und Verneinung ins Auge fassen.

2. Eine beliebige Materie, die sie unter diese Formen bringen wollen, z. B. X-Wesen und Y-Wesen.

Sie müssen also die Materie (zu 2) unter die logische Form (zu 1) bringen. Das ist eine Subordination, die ich zum Unterschied von der bisherigen (der Materialsubordination), durch welche der eine Begriff dem andern subordiniert wird, als Subsumtion bezeichnen will. Sage ich z. B.: „Alle X-Wesen sind Y-Wesen", so habe ich eine Materialsubordination vorgenommen, sofern X unter die Gattung Y fällt. Aber — ich habe auch eine Subsumtion vorgenommen. Denn ich habe beide Materialstücke X und Y unter die Form der Bejahung (Klasse 2) d. h. Materie unter die Form gebracht. Das ist ganz klar; denn ich hätte sie statt dessen ja auch unter eine andere Form, nämlich die der Verneinung, subsumieren können. Es stehen uns also zwei entgegengesetzte Formen (Bejahung und Verneinung) zur Verfügung, unter welche wir eben dasselbe Begriffspaar (also die Materie X- und Y-Wesen) subsumieren[1] können. Und nun läßt sich leicht zeigen, daß diese neue Art der Unterordnung die Subsumtion, in dreierlei verschiedenen logischen Formen stattfinden kann. Habe ich z. B. die Materialstücke Walfisch und Säugetier vor mir, so sehe ich folgendes ein:

1. Ich habe die logische Möglichkeit, sowohl die Positiv- wie die Negativkopula anzuwenden. Ich stelle mir also die Tatsache, daß mir beide zur Verfügung stehen, durch die Form der Möglichkeit vor, und das Urteil lautet dann nicht: „Walfische sind Säugetiere", sondern: „Walfische können Säugetiere sein", d. h. sie sind möglicherweise auch nicht Säugetiere.

Dies ist das problematische Urteil, und sein logisches Moment heißt Möglichkeit, der Gegensatz: Unmöglichkeit.

---

[1] Statt des Begriffes der „Subsumtion" kann man sich auch des Begriffes der „Anwendung" bedienen, indem man sagt: Ich wende auf die gegebene Materie X-Wesen und Y-Wesen entweder die bejahende oder die verneinende Kopula an. Die Modi stellen demnach die Formen der Anwendung dar.

2. Ich mache von der Möglichkeit der Verwendung beider Kopulas aus irgendeinem Grunde den Gebrauch, daß ich mich für eine von beiden entscheide, z. B.: „Walfische sind Säugetiere", „Körper sind ausgedehnt". Hier haben wir die Form des assertorischen Urteils vor uns. Sein logisches Moment heißt: Gültigkeit und sein logischer Gegensatz Richtigkeit des Urteils.

3. Oder ich stelle mir vor, daß ich eine der beiden Formen unter Ausschließung der andern anwenden muß, daß die Anwendung einer der beiden Kopulas logisch notwendig ist. Dann heißt das Urteil apodiktisch und seine logischen Momente: Notwendig mit dem Gegensatz der Zufälligkeit. Unter die Form des zufälligen fällt daher im Gegensatz zum notwendigen Urteil das zu 2 genannte assertorische Urteil, das eine bloße Tatsache aussagt, deren Gegenteil als möglich gedacht werden kann. Ganz deutlich wird Ihnen die Sache, wenn Sie sich die unbekannten X- und Y-Wesen als Beispiel wählen. Denn hier sind Sie in Verlegenheit, unter welche Kopula (ob unter die verneinende oder bejahende) Sie sie bringen sollen, Sie sehen also zunächst: 1. nur die Möglichkeit der Subsumtion unter eine von beiden ein. 2. Sie können sich denken, daß Sie aus irgendeinem Grunde eine der beiden Kopulas wirklich, also assertorisch, einsetzen. 3. Sie wissen, daß eine von beiden notwendig gültig sein muß, haben also hier eine apodiktische Vorstellung.

Diese drei logischen Formen 1. die Möglichkeit, 2. die einfache oder zufällige Gültigkeit oder Richtigkeit und 3. die notwendige Gültigkeit sind also die Arten der Subsumtion des Inhalts unter die Form oder die Modi. Gerade der Modus der Möglichkeit ist es aber, vermöge dessen die subsumierende Urteilskraft den Gegensatz von Form und Materie — der ein apriorischer Reflexionsbegriff der Urteilskraft ist — antizipiert. Denn eben durch die Möglichkeit stellen wir uns die Materialformen (Verneinung und Bejahung) beide als anwendbar auf die Materie vor, so daß dieser Modus den so überaus wichtigen, von uns vielfach gebrauchten Gegensatz Materie und Form [1] notwendig macht.

Die drei Modi bestimmen demnach eine dreifache Art, wie die

[1] Dieser Gegensatz ist demnach eine apriorische Vorstellung der subsumierenden (die Formen anwendenden) Urteilskraft.

Materialformen, nämlich die uns bekannt gewordenen Quantitativ- und Qualitativformen, auf die Materie angewandt werden können. Sie lauten als Urteilsformen, d. h. verbunden mit der logischen Achse, der Kopula:

1. Assertorisch: X-Wesen sind Y-Wesen.
2. Problematisch: X-Wesen können Y-Wesen sein.
3. Apodiktisch: X-Wesen müssen Y-Wesen sein.

Sie lauten als logische Momente:

1. Gültigkeit — Nichtigkeit (des Urteils).
2. Möglichkeit — Unmöglichkeit.
3. Notwendigkeit — Zufälligkeit.

1. Das assertorische Urteil „behauptet" die Subsumtion unter eine von beiden Kopulas. Sprachlich gelangt es gar nicht zu besonderem Ausdruck. Die Sprache läßt es also nicht hervortreten, daß hier außer der Subordination der Materie noch eine Subsumtion stattfand, welche gerade diese Subordinativkopula (z. B. die negative und nicht die entgegengesetzte positive) anwandte. Die Subsumtiv- und Subordinativkopula sind also durch ein einziges Wort (ist) zum Ausdruck gebracht. Will man beide getrennt darstellen, so entsteht ein Doppelurteil, welches lautet: „Es ist wahr, daß X-Wesen nicht Y-Wesen sind" oder das Urteil: „X-Wesen sind Y-Wesen" ist gültig oder es ist nichtig.

2. Das problematische Urteil entsteht dadurch, daß wir uns vorstellen, daß sich entweder die eine oder die andere Kopula verwenden läßt, weshalb wir uns beide Verbindungen vorläufig als beliebig anwendbar, d. h. als logisch möglich vorstellen. Dies drückt die Sprache dadurch aus, daß sie die Kopula „ist" verwandelt in „kann sein", oder daß zwei Urteile gebildet werden (z. B. es ist möglich, daß . . .).

3. Das apodiktische Urteil entsteht durch die Vorstellung, daß die Materie etwa schon von vornherein zu einer von beiden Kopulas in einer solchen geheimen (z. B. gesetzmäßigen) Beziehung stand, daß wir nur diese anwenden können. Dann lautet die Kopula „muß sein" oder „es ist notwendig, daß".

Ich will nur noch einige Bemerkungen machen, die auf die Bedeutung und vielfältige Anwendungsweise der Modi ein Licht werfen und

vielleicht Ihnen den Weg zeigen, wie Sie diese Formen tiefer durchdringen können. Am besten eignet sich zu solchen Betrachtungen die Form der Möglichkeit. Man kann die Möglichkeit auch als die Form der logischen Freiheit, der logischen Wahl, des Beliebens auffassen. Nur darf man nicht glauben, daß der Begriff der Möglichkeit durch den der Freiheit definierbar sei. Definierbar, zerlegbar, zersetzbar sind die Urteilsformen überhaupt nicht mehr. Denn da sie notwendige Bedingungen des Denkens sind, so gehen sie auch jeder Definition voraus, und ohne sie ist kein zu definierender Gegenstand, daher auch keine Definition möglich. Sie sind die notwendigen Mittel der Definition, daher selbst nicht mehr definierbar. Sie sind in der Gnosis das, was der Chemiker sich als absolutes Element denkt. Zwar ist auch der Begriff der Freiheit, wie Sie später sehen werden, ein elementarer Begriff, aber man kann durch diesen Begriff (der Wahlfreiheit) so wenig die Möglichkeit definieren, daß wir vielmehr eine Wahlfreiheit gar nicht würden denken können, wenn wir nicht schon insgeheim im Gedanken den Begriff der Möglichkeit hätten. Dieser nämlich ist im Begriffe des Wählens oder Beliebens schon enthalten; denn ich muß eine doppelte Möglichkeit vor Augen haben, damit ich mir eine Wahl vorstellen kann.

Ebenso leicht könnte man geneigt sein, den Begriff der Möglichkeit durch den der Ungewißheit oder des Zweifels oder des Meinens zu definieren. Aber auch hier liegt die Sache umgekehrt, denn ich kann eben nur deswegen zweifeln, weil ich zwei entgegengesetzte Möglichkeiten vor Augen habe. Folglich sind Zweifel und Ungewißheit subjektive Zustände, die der objektiven Vorstellung der Möglichkeit ihr Dasein danken. Sie sehen hieraus, welche außerordentliche Bedeutung der Modus hat.

So hat auch der Begriff des Wissens den assertorischen Modus der Gültigkeit und der Begriff des sicheren apriorischen Wissens den apodiktischen Modus der Notwendigkeit zur Voraussetzung.

Ferner wäre der Begriff des Vermögens und der Kraft gar nicht möglich ohne die Modalform der Möglichkeit. Denn jene beiden Begriffe werden gedacht durch die Vorstellung von der „Ursache möglicher Wirkungen", d. h. von Wirkungen, die noch nicht eingetreten sind (assertorischer Modus), aber eintreten können (problematischer Modus) und gesetzmäßig eintreten müssen (apodiktischer Modus).

Der Modus der Möglichkeit ist also ebenso wie der der Notwendigkeit eine Form der Prognosis oder Voraussicht, wie denn ja alle Formen der Logik, als über der Zeit stehend, sowohl Erinnerung wie Voraussicht mit sich führen.

Weitere Erörterungen der Modi wie aller Urteilsformen enthält meine Logik.

4. Die Klasse der Relationen.

Wir werden jetzt sehen, daß außer den drei bisherigen Klassen nur noch eine einzige Klasse der Urteilsformen möglich ist, nämlich die der Beziehungen, der Verhältnisse, der Relationen.

Eine Beziehung ist jedem Urteil notwendig und in jedem Gedanken enthalten. Eine solche Beziehung lernten wir daher schon kennen, als wir den Begriff der Urteilsform überhaupt erörterten. Mit ihr mußten wir beginnen. Es war die logische Achse, die Kopula. Die Kopula steht aber noch isoliert da, sie hat bis jetzt in keiner Klasse eine besondere Stelle gefunden. Nunmehr erhält sie Verwandte, mit denen sie gemeinsam eine neue Klasse bildet. Wir wollen diese uns zuvor bekannt gewordene Kopula, um sie von ihren Klassengenossen zu unterscheiden, als die Grundkopula bezeichnen, weil sie notwendig ist, um das einfachste Urteil, den elementarsten Gedanken zu bilden. Haben wir mittels ihrer dieses Elementarurteil gebildet, so ersteht in diesem Urteil eine Einheit, welche weiterhin b e z o g e n werden kann auf eine gleichartige Einheit, d. h. auf ein z w e i t e s Urteil, d. h. es ist nunmehr eine n e u e Kopula möglich, die (statt Begriffe einander zu subordinieren) Urteile einander subordiniert. Damit sind aber auch, wie sofort einleuchtet, die Möglichkeiten dieser Klasse erschöpft. Denn außer Begriffen und Urteilen (d. h. Begriffskombinaten) gibt es keine logischen Einheiten mehr. Ich schicke nunmehr die drei Formen dieser Klasse voraus:

1. Die erste Beziehung ist, wie bemerkt, die Grundkopula, die, wie wir sahen, Begriffe zu Urteilen verbindet. Sie konstituiert den Gedanken, ist also die Bedingung, damit überhaupt auch nur etwas gedacht wird. Sie fällt daher am wenigsten in die Augen. Denn wo etwas gedacht wird, ist sie schon da.

2. Die zweite Beziehung ist die hypothetische oder die Kopula, welche

ein Urteil zur Bedingung eines anderen Urteils macht. Sie verbindet also fertige Gedanken und drängt sich am stärksten vor, wie die hervortretende Bedeutung der ihr verwandten Kategorie Ursache und Wirkung zeigt.

3. Die dritte Beziehung ist die disjunktive, die Beziehung durch das Entweder — oder. Sie tritt gleichfalls nicht so auffällig hervor, weil die Kopula zu 1 (die Grundkopula) und die Kopula zu 2 (die hypothetische) schon darin stecken, so daß es manchem scheint, als sei sie durch jene ersetzbar, was aber keineswegs der Fall ist.

Im einzelnen:

1. Die erste Kopula lernten wir schon kennen. Sie gründet das kategorische oder unbedingte Urteil.

2. Die zweite gründet das hypothetische oder bedingte Urteil.

Z. B.: „Wenn Körper existent sind, so ist der Raum existent." Oder: „Wenn ein Ding ausgedehnt ist, so ist es teilbar." Die eigentliche Anwendung findet dieses Urteil aber in der Natur, z. B.: „Wenn ein Funke ins Pulverfaß fliegt, so erfolgt eine Explosion." Ich nehme nur deswegen nicht ein solches Urteilsbeispiel, weil in ihm die Grundkopula (ist) sprachlich nicht hervortritt, sondern in einer empirischen Variante (im Verbum) versteckt ist.

Hier sind nun zwei Urteile zu einem einzigen, dem hypothetischen oder bedingten Urteil verbunden. Die hypothetische Kopula aber drückt die Sprache durch zwei Worte: „Wenn" ... „so" ... aus. Auch die hypothetische Kopula besteht in einer Subordination. Denn hier wird die Gültigkeit des zweiten Urteils abhängig gemacht von der Gültigkeit des ersten. In einer Formel ausgedrückt: „Wenn das Urteil A gültig ist, so ist auch das Urteil B gültig." Die Gültigkeit von B ist also bedingt durch die von A. Daher enthält das erste Urteil die Bedingung und heißt das „Antezedens", das zweite Urteil ist das bedingte und heißt das „Konsequens".

Diese konditionale Subordination ist wohl zu unterscheiden von der der Grundkopula, d. h. der prädikativen Subordination. Denn diese bringt die Art unter die Gattung und wirkt qualitativ und quantitativ. Dagegen die hypothetische Subordination wirkt modal; denn sie macht die Gültigkeit (also den Modus) eines Urteils von der eines andern abhängig. Zwei Modi, d. h. die Formen verschiedener Urteile,

kann man nämlich nicht quantitativ aufeinander beziehen; denn sie verhalten sich nicht wie Art und Gattung, wie Ding und Eigenschaft, sondern sind einander gleich und koordiniert und würden koordiniert bleiben, wenn es nicht eine besondere, die hypothetische Kopula gäbe, die sie in subordinierte Beziehung bringt[1].

Auch die hypothetische Kopula wirkt ebenso wie die Grundkopula vor- und rückwärts, und zwar vor- und rückwärts verschieden. Denn wenn man das zweite, das bedingte Urteil (Konsequens) als erstes setzen, d. h. zur Bedingung machen will und das erste (Antezedens) als zweites, d. h. zum Bedingten oder Konsequens, so muß man beide verneinen. Z. B. „Wenn Körper existieren, existiert auch der Raum." Hier kann ich nicht sagen: „Wenn der Raum existiert, so existieren auch Körper." Wohl aber kann ich negativ sagen: „Wenn kein Raum existiert, existiert auch kein Körper," d. h. das hypothetische Urteil kann nur negativ, d. h. im modus tollens, nicht positiv, d. h. im modus ponens, konvertiert werden.

3. Damit gelangen wir nun zu der dritten Kopula, der Disjunktivkopula. Diese nämlich unterscheidet sich von der hypothetischen Kopula wesentlich gerade dadurch, daß sie vorwärts und rückwärts auf gleiche Weise (also ohne Negation bei der Umkehrung der Glieder des Verhältnisses) bedingend wirkt. Diese Kopula drückt die Sprache durch die Worte entweder — oder aus. Z. B.: „Walfische sind entweder Fische oder Säugetiere." Daß wir hier eine hypothetische Kopula vor uns haben, ergibt sich leicht. Denn in diesem Urteil liegt der Satz: „Wenn Walfische keine Fische sind, so sind sie Säugetiere." Aber es liegt mehr darin. In dem Urteile: „Walfische sind entweder Säugetiere oder Fische" liegen vier hypothetische Urteile, nämlich:

1. Wenn Walfische Säugetiere sind, sind sie keine Fische.
2. Wenn sie Fische sind, sind sie keine Säugetiere.
3. Wenn sie keine Fische sind, sind sie Säugetiere.
4. Wenn sie keine Säugetiere sind, sind sie Fische.

Die Urteile unter 2 und 4 sind Konversionen der Urteile unter

[1] Hieraus ersieht man deutlich, daß die Behauptung gewisser Gelehrter: die hypothetische Kopula sei mit der prädikativen identisch, völlig verfehlt ist. Denn ein Urteil ist keine Gattung, unter die man ein anderes Urteil als Art subordinieren könnte.

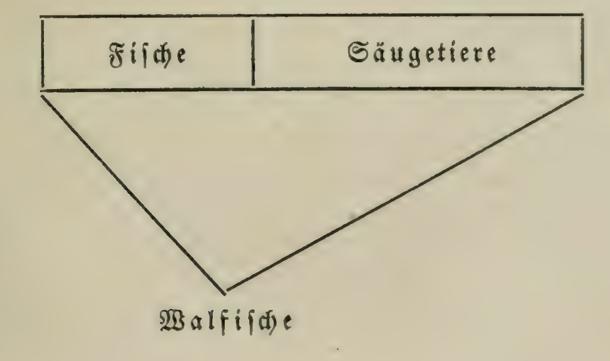
1 und 3 im modus tollens, stecken also schon in diesen Urteilen und enthalten insofern nichts von der Regel des hypothetischen Urteils Abweichendes. Daher können wir sie weglassen.

Wenn Sie dagegen das Urteil 1 mit dem Urteil 3 vergleichen, so verhalten sich diese beiden Urteile wie Konversionen ohne Veränderung des Modus (also ohne Anwendung des modus tollens), nämlich: 1. „Wenn Walfische Säugetiere sind, sind sie keine Fische." — 3. „Wenn sie keine Fische sind, sind sie Säugetiere."

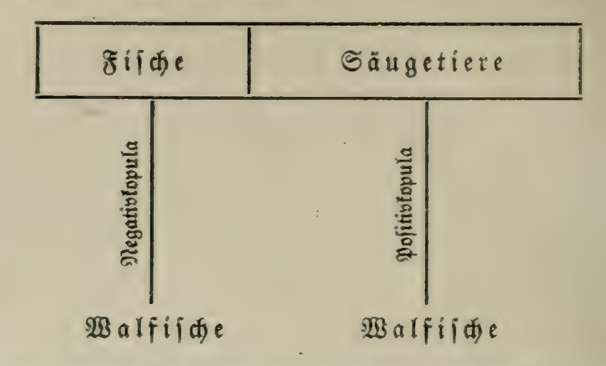
Hier sehen Sie, daß das zweite hypothetische Urteil die einfache Umkehrung des ersten ist, woraus folgt, daß sich hier zwei Urteile gegenseitig bedingen. Denn nicht nur ist die Gültigkeit des Urteils „Walfische sind Säugetiere" die Bedingung der Gültigkeit des Urteils: „Walfische sind keine Fische", sondern auch umgekehrt, die Gültigkeit des letzteren Urteils ist Bedingung der Gültigkeit des ersteren.

Im einfachen hypothetischen Urteil liegt also nur das Moment der einseitigen, dagegen im disjunktiven das der gegenseitigen Bedingung oder gegenseitige Subordination zweier Urteile.

Aber das disjunktive Urteil ist nicht nur mit dem hypothetischen, sondern auch mit dem prädikativen, dem Grundurteil verwandt. Im letzteren, dem kategorischen Urteil, wird ein Prädikat auf das Subjekt bezogen. Im disjunktiven Urteil wird eine Gesamtheit von Prädikaten auf das Subjekt bezogen, aber derart, daß das eine verneint, das andere bejaht wird (unter Ausschließung einer dritten Möglichkeit Exclusio tertii). Die Prädikate bilden hier zusammen eine Gesamtsphäre von Tierarten:



derart, daß das Subjekt unbedingt unter diese Totalsphäre fällt, daß es aber nur dem einen Teil dieser Sphäre positiv und dagegen dem andern negativ subordiniert wird:



Hieraus entspringt das Moment der Gemeinschaft zweier Begriffssphären, die zusammen eine größere Sphäre bilden, aber innerhalb dieser durch eine Grenze (als Negativ- und Positivprädikat) gesondert sind, und die nun gegenseitig nicht mehr einander subordiniert, sondern koordiniert sind. Wir haben also hier das Moment der Koordination oder Gemeinschaft zweier Begriffe (Fische und Säugetiere) gefunden, d. h. die Relation oder das Verhältnis zweier Arten, die unter demselben Gattungsbegriffe (Tiere) stehen (oder zweier Gattungen, die nicht positiv denselben Artbegriff aufnehmen).

Die Bedeutung des hypothetischen Urteils ersehen Sie leicht daraus, daß es in den Momenten Bedingung — Bedingtes mit der Kausalform verwandt ist, daher zur Dynamik der Natur in augenfälliger Beziehung steht.

Aber nicht weniger wichtig ist das im disjunktiven Urteil steckende Moment der gegenseitigen Bedingtheit und damit der Koordination, denn ohnedies würden wir koordinierte Naturdinge und die zwischen ihnen stattfindende gegenseitige Beeinflussung, d. h. ihre wechselseitige Bedingtheit (Abhängigkeit) oder Wechselwirkung nicht denken, daher auch nicht erkennen können, wie sich weiterhin zeigen wird.

Nun drängt sich noch das Problem auf, auf welche Weise das Denken gerade zu dieser eigenartigen Form des disjunktiven Urteils zum Entweder — oder kommt. Die Gründe dazu müssen doch im Charakter des Denkens vorbereitet sein. Daß wir nämlich Urteile

(Gedanken) miteinander verbinden müssen (ebensowohl wie Begriffe), daß wir also der hypothetischen Kopula bedurften, ist ohne weiteres einleuchtend. Aber wie kommt man von da nun gerade ausgerechnet auf die dritte Kopula, auf das Entweder — oder (warum nicht aufs Weder — noch und aufs Sowohl — als auch oder wie die Partikel sonst heißen mögen)?

Der geheime Grund des disjunktiven Urteils ist in den früheren Klassen schon vorbereitet, er liegt darin, daß es zwei Formen der Grundkopula gibt, nämlich Bejahung und Verneinung.

Im hypothetischen Urteil spielt dieser Umstand gar keine Rolle. Denn durch dieses Urteil können beliebig sowohl verneinde wie bejahende Urteile aufeinander (als bedingend und bedingt) bezogen werden.

Im disjunktiven Urteil dagegen werden Verneinung und Bejahung gegeneinander ausgespielt, und zwar dadurch, daß beide auf dasselbe Subjekt bezogen werden. Das zeigt sich leicht in dem Umstand, daß das denkbar einfachste disjunktive Urteil sogar in dieser Weise gebildet werden muß (z. B. „daß Walfische Fische sind, muß entweder bejaht oder verneint werden"), und daß hier stets die Bejahung des einen Urteils durch die Verneinung des anderen bedingt ist und umgekehrt. Das disjunktive Urteil regelt also das Verhältnis von Bejahung und Verneinung, sofern sie beide ebendasselbe Subjekt mit dem Prädikat verbinden.

Hieraus aber können Sie zugleich ersehen, daß es weitere Arten der Kopula als die drei genannten nicht geben kann. Denn entweder wird durch die Grundkopula das Prädikat auf das Subjekt bezogen (erste Kopula) oder es wird das Verhältnis einer beliebigen Kopula des einen Urteils (mag sie die bejahende oder die verneinende Kopula sein) zur Kopula[1] eines anderen Urteils festgestellt (hypothetische Kopula), oder es wird das Verhältnis zwischen zwei Grundkopulas festgestellt, die voneinander formal verschieden sind, und da es deren nur zwei, nämlich Bejahung und Verneinung gibt, so kann nur noch das Verhältnis dieser beiden in Frage kommen. Dieses Verhältnis aber bedarf gleichfalls der logischen Form, damit die Einheit der logischen Ordnung möglich ist, und diese Form ist die dritte Kopula, die Disjunktivkopula.

[1] Denn das Verhältnis eines Urteils zum andern Urteil bedeutet dasselbe, wie das Verhältnis der einen Kopula zur andern.

Wir haben also nunmehr drei Urteilsformen kennengelernt, die sich durch die Kopula unterscheiden:

1. Das unbedingte, einfache oder kategorische Urteil.
2. Das einseitig bedingende oder hypothetische Urteil.
3. Das wechselseitig bedingende oder disjunktive Urteil.

Bezeichnen wir die Form der Glieder dieser Urteile, so erhalten wir folgende „logische Momente":

1. Subjekt und Prädikat.
2. Bedingung und Bedingtes.
3. Wechselseitige Bedingtheit.

Es bleibt nun nur noch der Nachweis übrig, daß in den angeführten Klassen die logischen oder Urteilsformen vollständig aufgeführt sind, daß es außer ihnen elementare Formen nicht gibt, so daß wir in diesen zwölf Formen den ganzen Horizont der allgemein-logischen Ordnung vor uns haben:

I. Die Grundkopula verbindet die Materie mit der Materie entweder durch Total- oder Partial- oder Negativsubordination. In diesen drei Begriffen lassen sich die Klassen der Quantität und Qualität zusammenfassen.

II. Während es sich also hier um die Subordination der Materie unter die Materie handelt, stellt die Modalklasse, wie wir sahen, die drei Arten dar, wie die Materie unter die Form subsumiert wird, nämlich als möglich, gültig, notwendig.

III. In der Klasse der Relationen endlich wird die Form in Beziehung zur Form — d. h. die Kopula des einen Urteils im Verhältnis zur Kopula des anderen betrachtet, so daß es sich um das Verhältnis der Formen zueinander handelt.

Daher finden wir hier:

1. Die Grundkopula oder Urteilsform isoliert und unabhängig von ihresgleichen, als kategorische oder unbedingte Subordination.

2. Die Grundkopula abhängig von einer anderen Grundkopula im hypothetischen Urteil.

3. Die beiden Grundkopulas: Verneinung und Bejahung in gegenseitiger Bedingtheit im disjunktiven Urteil.

Sub I hatten wir vor uns die Beziehung der Materie zur Materie.

Sub II die Beziehung der Materie zur Form.

Sub III die Beziehung der Form zur Form.

Sie sehen, daß weitere Beziehungen nicht denkbar sind. Kants heute fast überall noch bestrittene Behauptung, daß seine Urteilstafel die Gesamtheit der logischen Momente wiedergebe, ist also damit als richtig bewiesen.

Übersicht.

Wir haben nunmehr folgende Urteilsformen vor uns:

1. Allgemeine — besondere — einzelne Urteile.
2. Bejahende — verneinende — begrenzende.
3. Assertorische — problematische — apodiktische.
4. Kategorische — hypothetische — disjunktive.

Die logischen Momente heißen:

1. Allgemeinheit — Besonderheit — Einzelheit.
2. Positiv (Inhalt) — Negativ (leere Form) — Limitativ (begrenzte Materie).
3. Gültigkeit und Ungültigkeit — Möglichkeit und Unmöglichkeit — Notwendigkeit und Zufälligkeit.
4. Subjekt und Prädikat; Bedingung und Bedingtes; Gegenseitige Bedingtheit.

Wir werden finden, daß die reinen Naturbegriffe ebendieselben logischen Momente, jedoch teilweise in logischen Varianten und sämtlich mit einem logischen Zusatz enthalten. Diese Begriffe, die ich der Übersicht wegen gleich anschließe, sind die Kategorien:

1. Allheit — Mehrheit — Einheit.
2. Realität — Negativ — Limitatum.
3. Wirklichkeit und Unwirklichkeit.
   Möglichkeit und Unmöglichkeit.
   Notwendigkeit und Zufälligkeit.
4. Substanz und Akzidenz.
   Ursache und Wirkung.
   Wechselwirkung.

18. Logische Funktion. — Spontaneität des Intellekts. — Wahrheit.

Blicken Sie zurück. Daß unsere Begriffe, d. h. die Träger unserer Erkenntnisse, von uns selbst gebildet werden, habe ich Ihnen schon früher gezeigt. Auch legte ich im vorigen Abschnitt dar, daß wir überdies bestimmte apriorische Funktionen (die logischen Formen) zur Verfügung haben, durch die wir von vornherein die Begriffe so bilden, daß sie in einer bestimmten Ordnung, in einem logischen System (dem Klassensystem von Gattungen und Arten) auftreten. Woher sollte uns die apriorische Erkenntnis dieser Formen kommen, wenn sie nicht die Manifestationen unserer eigenen Erkenntnisfunktionen, unserer Handlungen wären, d. h. wenn wir nicht selbst die Schöpfer dieser logischen Momente wären? Untersuchen Sie nur das ganze System dieser Formen. Wir kennen ihre ganze Bedeutung, die Art ihrer Verwendung, noch bevor wir uns ihrer bewußt werden. Schon das Kind bedient sich ihrer mit Sicherheit. Daß Verneinung und Bejahung sich gegenseitig aufheben (Widerspruch) jetzt und in alle Ewigkeit, wissen wir; denn wir selbst haben sie ja so gebildet, daß sie sich aufheben müssen, wir haben den Gegensatz geschaffen, um zu vereinigen und zu vereinzelnen. Diese Formen sind keine Naturprodukte, sie sind Produkte des Intellekts. Raum und Zeit, die sinnlichen Formen, kennen Sie keineswegs ohne weiteres in ihrer ganzen Bedeutung, Sie wissen ursprünglich nur, daß sie in allen Teilen gleichartig sind. Um aber ihre Bedeutung zu erkennen, müssen Sie Begriffe von ihnen bilden, müssen große apriorische Wissenschaften, die Algebra und Geometrie, errichten, deren Fortschritte ins unendliche gehen, so daß sie stets erweitert werden können.

Die logischen Formen dagegen kennen Sie durch und durch in jeder möglichen Anwendung, sonst würden Sie nicht denken, daher überhaupt nichts erkennen können, und daraus folgt, daß sie Produkte des Intellekts sind. Sie sind also nicht etwa angeborene Vorstellungen. Abgesehen davon, daß die Theorie der angeborenen Vorstellungen ein ganz willkürliches Dogma und in keiner Weise begründbar ist, so würde eine angeborene Vorstellung eine uns von der Natur aufgedrängte (gleichsam suggerierte) Vorstellung sein. Eine solche würden wir allenfalls als gelegentlich brauchbar erkennen, niemals aber würden

wir damit den Begriff einer wahren Vorstellung verbinden, da sie doch gelegentlich auch versagen könnte. Das aber glauben wir in Ansehung der logischen Formen keineswegs, weil wir die ganze Bedeutung, die sie für uns haben, bis auf den Grund einsehen. Wir erkennen, daß sie, richtig verwandt, entweder Wahrheit wirken müssen, oder daß wir überhaupt nichts denken und erkennen. Das ist ja eben der Gegensatz der wahren Vorstellung zu einer bloß zweckmäßigen, gelegentlich brauchbaren, uns aufgedrängten Vorstellung, daß wir die Wahrheit der ersteren einsehen. Daß z. B. Verneinung und Bejahung einander aufheben, daß die Umkehrung des hypothetischen Urteils nur im modus tollens möglich ist, das erkennen wir nicht nur als zweckmäßig, gelegentlich brauchbar, sondern als wahr.

Wie kommt es nun, daß wir mit diesen logischen Sätzen den Begriff der notwendigen Wahrheit verbinden? Die Antwort ist einfach. Der Wahrheitsbegriff ist selbst nichts als die Manifestation einer logischen Funktion, er ist selbst ein logisches Moment. Denn er gründet sich auf die Modalform der Gültigkeit eines Urteils, daher ist seine Bedeutung uns ebensowohl bekannt wie die der Verneinung und Bejahung, so daß wir den Satz vom Widerspruch auch so ausdrücken können: „Der Satz, daß Verneinung und Bejahung einander aufheben, ist ein gültiger, d. h. eben ein wahrer Satz" (nicht aber bloß ein gelegentlich brauchbarer, d. h. durch den Gebrauch erfahrungsmäßig bewährter Satz).

Den logischen Modus der Gültigkeit und der Ungültigkeit und damit des Wahren und Falschen mußten wir schon haben, damit wir die Bejahung und Verneinung überhaupt auch nur verwenden konnten. Denn sonst würden wir nicht verhindern können, daß zwei Urteile, die dieselben Begriffe enthalten und von denen das eine bejaht und das andere verneint wird, sich gegenseitig aufheben. Nur dadurch, daß wir das eine unter die Form der Gültigkeit (Wahrheit), das andere unter die der Ungültigkeit bringen, machen sie Bestandteile der logischen Ordnung aus.

Da wir also den Wahrheitsbegriff (also auch den korrespondierenden Begriff Einsicht) ebensowohl selbst geschaffen haben wie den der übrigen Formen, so ist es ganz selbstverständlich, daß wir ihn auf die übrigen Formen anzuwenden imstande sind. Denn wir kennen ja seine ganze Bedeutung. Jedes sprechende Kind kennt sie. Der Wahrheits-

begriff, entspringend aus den logischen Momenten der Gültigkeit und Ungültigkeit, ist demnach ein durch und durch a priori bekannter Begriff.

Daher ist auch die Frage, ob nicht am Ende unsere Logik von einer höheren Warte aus mit einer *höheren* Wahrheit im Widerspruch stehe — eine Frage, die heute nicht selten aufgeworfen wird —, eine alberne Frage. Denn wir kennen keine Wahrheit, die *über* der Logik steht, sondern nur eine solche, die selbst nichts als ein logisches Moment, daher ebenso wie alle anderen logischen Formen unser Produkt, folglich nichts ist wie ein Stein im logischen Brettspiel, wie alle anderen logischen Momente. Unsere Wahrheit schwebt also nicht über der Logik, sondern steckt in der Logik.

Hätten wir diesen Begriff der Wahrheit oder Gültigkeit und den Gegensatz, den der Ungültigkeit (die Momente des assertorischen Urteils), nicht, so könnten wir keine einzige der übrigen logischen Formen gebrauchen; denn da könnten wir ja ein gültiges logisches Gesetz nicht vom ungültigen unterscheiden und würden uns fortwährend widersprechen, ohne es zu bemerken. *Unser* Wahrheitsbegriff ist ein Rad in der logischen Maschine und so eingerichtet, daß er zu dem übrigen Räderwerk genau paßt; ohne ihn würde diese Maschine stillstehen. Mit unserem Wahrheitsbegriff stimmt unsere Logik überein, und keine höhere Wahrheit (die wir übrigens nicht kennen) kann an dieser vollkommenen Übereinstimmung etwas ändern, so wenig wie eine höhere Zeit oder ein höherer Raum an der mathematischen Wahrheit unserer Zeit und unseres Raumes etwas ändern kann. Denn unsere Mathematik ist stets auf unsere sinnlichen Formen zugeschnitten und für höhere oder niedere Formen, die uns nicht zugänglich sind, gar nicht zu gebrauchen.

Damit haben wir das Problem *gelöst*:

Wie ist die sichere, ursprüngliche, apriorische Erkenntnis der logischen Formen auf natürlichem Wege zu erklären? Die Antwort lautet: „Die logischen Formen beruhen auf der Spontaneität, der Eigentätigkeit des Intellekts." Dieser Satz ist folgenschwer auch für die Ethik Kants. Denn das Sittengesetz, das Gesetz der Vernunft, ist gleichfalls ein logisch formiertes Gesetz, es entspringt also gleichfalls aus der Spontaneität der Vernunft, d. h. des vernünftigen Wesens, und damit hängt der Begriff der *ethischen Freiheit* zusammen.

Der Satz von der Spontaneität des Intellekts ist auch, sobald man einsieht, daß wir selbst die Schöpfer unserer Begriffe sind, selbstverständlich. Denn wenn die Begriffe aus unserer Eigentätigkeit entspringen, so muß auch die Ordnung, in der sie auftreten, von uns selbst gewirkt sein.

Nicht angeboren ist uns die apriorische logische Ordnung, sondern wie die stählerne Spiralfeder, die zusammengedrückt wurde, vermöge ihrer elastischen Kraft eigentätig auseinanderspringt, so entspringen aus dem Intellekt, ausgelöst durch den Einfluß sinnlicher Vorstellungen, eigentätig jene logischen Funktionen, die uns als logische Formen erkennbar werden, und das Produkt dieser Spontaneität hat intellektuellen Charakter; es heißt Einsicht in die notwendige Wahrheit und hat daher im Gebrauche die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum im Gefolge.

Gehen Sie nun unsere ganze Lehre von den logischen Formen durch, vergewissern Sie sich durch die Lektüre logischer Lehrbücher von den vielerlei absolut sicheren Regeln der Logik, wie sie namentlich im Abschnitt von den sogenannten Verstandesschlüssen oder Folgerungen und den Vernunftschlüssen auftreten; Sie werden einsehen, daß hier eine vielfältige, allseitig apriorische Erkenntnis vorliegt, die nur nach Kants Theorie von der Spontaneität des Verstandes auf natürliche Weise erklärbar ist.

Vergleichen Sie ferner mit Kants Lehre die seichte Theorie des Materialismus. Danach sind alle geistigen Äußerungen Produkte der Materie. Welcher Art diese Produkte sind, welchen Charakter sie haben, welche Schlüsse aus ihrem Charakter zu ziehen sind, damit befaßt sich diese schnellfertige Theorie nicht; sie begründet gleichsam eine Astronomie, ohne sich um eine gründliche Untersuchung der Gestirne zu kümmern. Diese eingehende und schwierige Untersuchung der logischen Phänomene überläßt sie Kant und bestreitet die Richtigkeit der Kantischen Untersuchung, ohne es für nötig zu halten, in ihre Ergebnisse gründlich einzudringen. Wenn es wahr wäre, daß die logischen Formen Produkte des Gehirns, also der Materie (d. h. der Erscheinung) wären, dann wären diese Formen Vorstellungen, die wir passiv, wie die Sinneserscheinungen empfangen hätten, und es wäre ganz undenkbar, daß uns ihre ganze Bedeutung, der Zusammenhang dieses komplizierten Räderwerkes a priori, durch und durch, restlos bekannt

wäre, so daß wir sie schon im Kindesalter, sobald wir zu sprechen beginnen, so mühelos gebrauchen wie die Lunge, mit der wir unbewußt atmen. Der Materialismus stempelt also durch seine Theorie den Intellekt und seine logischen Funktionen zu einem übernatürlichen, ja widernatürlichen Wunder, Kants Lehre dagegen macht sie zu einem auf natürlichem Wege erklärbaren Wunder und stellt sie auf eine Linie mit den Wundern der Natur, indem er den reinen Intellekt (die reine Vernunft) als eine selbständige Kraft, die den Naturkräften ebenbürtig ist, auffaßt und ebendadurch die zweifellose Tatsache der apriorischen Erkenntnis der logischen Formen, der logischen Einsicht, ja des logischen Wahrheitsbegriffes selbst erschöpfend erklärt.

Die Selbständigkeit des Intellekts (der Vernunft, des Verstandes) als einer der Natur koordinierten ebenbürtigen Kraft folgt demnach evident aus der Lehre Kants, und diese Lehre stimmt mit der Organisation der ganzen uns erkennbaren Welt und der Vernunft in allen Teilen überein.

Vermöge einer solchen Lehre nimmt nun allerdings der Mensch einen ganz anderen Rang ein, als ihm der Materialismus zubilligen darf. Er ist nicht mehr nur „die Spottgeburt aus Dreck und Feuer", die mit allerlei ästhetischen, pseudomoralischen und sentimentalen Zieraten bekleidet werden muß, damit die Anhänger dieser Lehre nicht ihre Armseligkeit gewahren. Man muß allerdings etwas weniger bescheiden sein als die Materialisten, um den von Kant gelehrten Rang der Menschheit anzuerkennen. Aber vielleicht ist hier das Wort an seinem Orte: „Nur die Lumpe sind bescheiden." Diese Art metaphysischer Bescheidenheit lähmt die moralische Kraft. Denn sobald ich bescheiden genug bin, zu glauben, ich sei mit all meiner Wirksamkeit nur ein Produkt der Materie, so ist der Glaube dahin, daß es mir möglich sei, aus eigener Kraft moralisch zu handeln. Wenn ich wirklich glaube, ein bloßer Mechanismus zu sein, so muß ich es unter dem Einfluß dieser Suggestion unzweifelhaft werden; denn ich mache mich durch diesen Glauben dazu, selbst wenn er irrig sein sollte, weil ich die moralische Triebfeder des Freiheitsbewußtseins — indem ich sie für Illusion halte — vernichte.

Sie ersehen aus diesem Vortrag, daß kein Begriff, auch nicht der höchste — wie es etwa der der ewigen Wahrheit ist — über der Logik steht. Alle Begriffe stehen, sofern sie logische Formen sind,

in der logischen Ordnung, sofern sie Inhalt haben, unter der (angewandten) Logik.

Ob es aber nun nicht doch noch Vorstellungen gibt, die einen höheren Rang als die logischen Formen behaupten, trotzdem aber, um Vorstellungen zu sein, sich mit der Logik wenigstens verbinden müssen, wird sich später zeigen. Diese Vorstellungen sind das Vernunftmoment und die Ideen.

19. Die logische Union, die Synthesis und die Kategorien.

Sie haben eine Anzahl von zwölf ineinandergreifenden Formen oder logischen Momenten vor sich gesehen, so daß der Horizont der logischen Formen aus schwer übersehbaren Stücken zusammengesetzt scheint. Wir müssen nun aber überall, wo wir trennen und zerstreuen, wieder die konzentrierende Linse aufsuchen, die die zerstreuten Strahlen sammelt.

Es erhebt sich das Problem: In welcher Weise erlangen diese nebeneinanderliegenden Stücke Einheit, so daß sie als einheitlicher Apparat gedacht werden können, in welcher Weise sind sie im Bewußtsein vereinigt?

Die Lösung lautet: Durch die apriorische Form der Vereinigung, durch die logische Zentralfunktion der Vereinigung[1] welche schon durch die Einheit des denkenden oder logischen Subjekts (Ich) notwendig gemacht ist.

Diese Lösung des Problems sieht sonderbar genug aus. — Frage: „Wie vereinige ich die logischen Formen?" — Antwort: „Durch Vereinigung." Das lautet ähnlich, wie wenn ich frage: „Wie reist man nach Berlin?" und antworte: „Durch Reisen." — Aber die Sache liegt hier doch anders. Denn meine Lösung sagt, daß der Begriff der Vereinigung selbst eine reine logische Form, und zwar das über allen anderen stehende logische Moment, daher in allen besonderen logischen Momenten als Grundprinzip schon enthalten ist und alle jene Sonderformen zur Einheit zusammenfaßt. Der Begriff der Einigkeit aller Begriffe hat im logischen Bewußtsein eine gleiche

[1] Dies ist die allgemein-logische Analogie zur sog. Einheit der Apperzeption bei Kant, zum Begriffe der „Verbindung".

Bedeutung wie der des ganzen Raumes zu Einzelräumen und der ganzen Zeit zu Einzelzeiten. Dieser so viel gebrauchte apriorische Begriff der Vereinigung hat also seinen ursprünglichen Sitz in der Logik und bezeichnet das formale Verhältnis des logischen Ich zu den logischen Sondermomenten, er ist die Zentralfunktion und das Zentralmoment. Das Subjekt der Erkenntnis das Ich vereinigt selbsttätig seine mannigfaltigen Vorstellungen und die Mittel dieser Vereinigung sind die logischen Momente, so daß wir sagen können: alle Urteilsformen, alle logischen Momente sind nichts als ebensoviele Arten oder Modi der Vereinigung der logischen Vorstellungen, d. h. der Begriffe.

Verwechseln Sie diese Zentralfunktion ja nicht mit einem untergeordneten Begriff gleichen Namens. So kann man z. B. sagen: „Die Positivkopula vereinigt zwei Begriffe, die Negativkopula trennt sie.“ Dieser Begriff der Vereinigung, der im Gegensatz zur Trennung steht, ist keineswegs jene Zentralfunktion. Denn die Zentralfunktion steckt ebensowohl im Begriffe der Trennung, wie in ihrem Gegensatz, da das logisch (durch Negation) Getrennte dennoch im logischen Bewußtsein vereinigt bleibt, und zwar vereinigt eben durch die Negativkopula, welche die Begriffe als Subjekt und Prädikat aufeinander bezieht.

Zur Zentralfunktion der Vereinigung steht also nicht der Begriff der Trennung im Gegensatz, sondern das, was überhaupt noch nicht in die logische Ordnung eingegangen, das ein ungeordnetes Mannigfaltiges, daher nicht begriffen (kein Begriff), folglich nicht erkannt ist. Die logische Union bedeutet somit die allgemein logische Form a priori für alle Begriffe, so wie die Zeit die sinnliche Form für alle Zeiten ist. Sie kommt wie alles Logische durch Aktion, Funktion, Spontaneität des Subjekts (Ich) zustande und heißt als Funktion Vereinigung, als Form Einigkeit. Auch der Begriff der Einheit ist also ein ihr untergeordneter Begriff, denn auch ihr Gegensatz, „die Mehrheit“, fällt unter die Union. Einheit und Mehrheit sind gleichfalls nur unierende Sondermomente oder Modi der Vereinigung. Aus dieser Union erklärt sich auch die Vorstellung von der Einheit des Weltalls.

Mit dieser Funktion der Union tritt jetzt das unierende Subjekt (Ich), das wir oben nur als Zentrum des apriorischen Organismus

überhaupt kennenlernten, in seiner Rolle als logisches, als unierendes Zentrum, als Zentrum des logischen Organismus hervor. Als solches muß es notwendig in sich einig und einzig sein (apriorischer Satz), weil es ohne dies nicht vereinigend zu funktionieren vermöchte. Hier liegt also der Grund, warum wir das Subjekt als Einheit denken mußten. Es ist die dynamische Einheit aller logischen Funktionen oder die Einheit der gnostischen Dynamik.

Wir durchlaufen kurz die logischen Funktionen unter dem Gesichtspunkte der logischen Union oder Vereinigung: Qualitativ bringen wir Begriffe in positive oder negative Vereinigung, wir bringen sie quantitativ in totale oder partikulare Vereinigung, vereinigen sie hypothetisch oder disjunktiv; endlich vereinigen wir sie in der Modalform der Gültigkeit oder Ungültigkeit, der Möglichkeit, der Notwendigkeit. Ganz besonders tritt die unierende Kraft der Zentralfunktion in der Funktion der Ungültigkeit hervor. Denn statt ungültige, ja unmögliche Urteile als wertlos überhaupt aus der logischen Ordnung und dem logischen Bewußtsein auszuweisen, bewahren wir sie in ihm unter der Modalsphäre der Ungültigkeit auf, geben ihnen also ihre Stelle in der logischen Union und können dies eben nur deswegen ohne Schaden, weil wir uns der Modalform der Ungültigkeit bedienen konnten, um sie unschädlich zu machen. Daher hat der Historiker in seinem Gedächtnis eine große Menge antiquierter Begriffe, d. h. Irrtümer oder ungültige Urteile vergangener Zeiten, aufzubewahren.

Die Union kann man auch schlechterdings als d i e Intellektualform (nicht also bloß als e i n e Intellektualform) bezeichnen. Gültigkeit und Ungültigkeit, Wahrheit und Irrtum hängen stets von der Art der „Union" mehrerer Begriffe ab. So kann die Positivvereinigung wahr sein, dann ist die Negativvereinigung ungültig. Sie sehen daraus wieder, wie wir die Funktionen, welche Wahrheit und Irrtum schaffen, so ganz und gar a priori in der Hand haben und beherrschen. Sie sind daher auch die notwendigen Mittel der Willkür, der Lüge und des Betruges.

Vereinigung in d i e s e r Bedeutung ist demnach nicht jener täglich und mühelos gebrauchte Begriff, sondern die formale Äußerung der höchsten Form des Denkens, die unter sich die verschiedensten logischen Formen als Mittel ihrer Verwirklichung enthält. Diese also sind in der logischen Absicht der Einigung vom Verstande hervor-

gebracht. In dieser höchsten Form schießen alle logischen Momente zusammen wie die Strahlen in der Sammellinse, aber dieses Zusammenschießen erfolgt nicht in sinnlicher, sondern wieder in logischer Art, nämlich durch Subordination. Die einzelnen Momente sind der unierenden Funktion prädikativ als unierende Sonderfunktionen untergeordnet.

In der logischen Union mit ihren Vorstellungen, den logischen Momenten, haben Sie nun den Horizont der notwendigen Begriffsordnung vor sich, deren Zentrum das einige, identische, unierende Subjekt ist. Die Ordnung selbst aber, d. h. das logische Bewußtsein, hat eben dieselbe Einheit wie das Subjekt, ist folglich in verschiedenen Zeiten identisch; daher hat jeder Begriff jene Einheit, d. h. Identität. Eben dieser Identität der Begriffe[1] bedienten wir uns, als wir den Beweis der drei Analogien führten.

Diese Begriffsordnung enthält aber nur das Verhältnis der Begriffe zueinander, nicht das Verhältnis der Begriffe zu außerbegrifflichen (translogischen), z. B. sinnlichen Gegenständen. So ist z. B. der allgemeine Begriff eines Baumes in dieser Ordnung enthalten, und darunter fallen die gleichfalls allgemeinen Begriffe der Tanne, der Eiche. Folglich steht auch der Inhalt dieser Allgemeinbegriffe (Baum, Tanne, Eiche) in der Allgemeinordnung.

Ganz anders als mit dem Inhalt dieser Begriffe verhält es sich aber mit dem außerlogischen (dem sinnlichen Horizont angehörigen) Gegenstand. Dieser Gegenstand, z. B. ein bestimmter konkreter Wald, in welchem die verschiedensten Bäume in ganz anderer Weise gruppiert sind als in der logischen Ordnung, in welcher sie sogar in einer unlogischen Ordnung durcheinanderstehen, ist der sinnliche Gegenstand eines untersten Begriffes, der nicht mehr ein allgemeiner oder Gattungsbegriff, sondern ein Individualbegriff ist. Dergleichen Individualbegriffe von sinnlichen Gegenständen mußten wir bilden, um überhaupt jenen Inhalt zu erlangen, den wir in der an sich leeren Allgemeinordnung vorfanden. Von diesem Gesichtspunkt ist daher die Funktion der logischen Union keine Erkenntnis erwei-

---

[1] Dieser Identitätsbegriff, der die Einheit des logischen Bewußtseins bezeichnet, darf nicht verwechselt werden mit dem Terminus „Identität", der im sog. Identitätssatz (Satz vom Widerspruch) enthalten ist. Dieser Satz setzt vielmehr jene Art Identität (der in ihm enthaltenen Begriffe) schon voraus. (Vgl. meine Beweisführung in der „Kritik", Teil II.)

ternde (synthetische), sondern nur eine Funktion, die einen anderwärts erlangten Inhalt ordnet (analytische Funktion). Nun war aber unsere Hauptfrage gerade die, wie wir Erkenntnisse erwerben, d. h. einen Begriffsinhalt erlangen. Dies ist das Problem der transzendentalen Logik. Da ist nun schon soviel einzusehen — eine sehr wichtige Bemerkung —, daß, wenn wir Begriffe von sinnlichen Gegenständen bilden wollen, d. h. sie erkennen wollen, wir sie in die logische Union hineinbringen, daß wir sie also logisch formieren, d. h. unter die logischen Momente bringen müssen. Wenn dies aber möglich sein soll, müssen die Erscheinungen ein „Mannigfaltiges" enthalten (Kant), d. h. aus Stücken bestehen, deren Begriffskorrelate sich in die logische Ordnung einfügen lassen, so daß z. B. die Erscheinungen Elemente enthalten müssen, die sich verhalten wie die logischen Formen des Subjekts und Prädikats. Diese Stückbegriffe müßten wir also verbinden und das Produkt dieser Verbindung oder Synthesis (Kant) wäre dann der Individualbegriff, dessen Gegenstand die Erscheinung (z. B. einer bestimmten Tanne) ist.

Hier tritt somit neben den Begriff der logischen Union oder Vereinigung der Begriff der transzendentallogischen Verbindung oder Synthesis, durch welche wir außerlogische Realitäten in die Begriffsordnung hineinziehen[1]. Insofern ist das Subjekt des Bewußtseins das verbindende Subjekt oder, wie Kant sagt, die „synthetische Einheit der Apperzeption" (d. h. des Selbstbewußtseins).

Weiterhin werden wir nun sehen, daß die einfachen logischen Momente der Allgemeinordnung nicht genügen, um außerlogische, also insbesondere sinnliche Gegenstände unter die Begriffsordnung zu bringen, daß vielmehr dazu Formen erforderlich sind, die zwar auch die logischen Momente, außerdem aber noch etwas mehr enthalten. Diese logischen Funktionen der Verbindung oder Synthesis (im Gegensatz zu denen der Einigung oder der Ordnung) sind die „Kategorien". Daß sie dieselben Momente enthalten müssen wie die der logischen Ordnung, ist klar; denn sonst würden Begriffe von der Natur nicht in die logische Ordnung hineinkommen können.

[1] Die Tatsache solcher Verbindung liegt offen zutage. So müssen wir z. B. um eine Rose zu erkennen, den Körper derselben zum Subjekt machen und mit diesem Subjekt als Prädikate nach und nach ihre Form, Farbe, ihren Duft verbinden.

20. Metaphysische Erörterung des Kausalbegriffes.

Wir wenden uns jetzt wieder dem Kausalgesetz und seinen Verwandten, d. h. unserem Zentralproblem zu und werden nachweisen, daß die logischen Formen in bestimmter Art, nämlich in der Form der Kategorien in ihnen enthalten sind, daß die Kategorien demnach diejenigen logischen Funktionen sind, durch die wir die außerlogischen Gegenstände in die logische Ordnung hineinziehen. Haben wir dies nachgewiesen, so ist die apriorische Erkenntnis des Kausalgesetzes erklärt.

Um dies aber einzusehen, müssen Sie vorher eine schärfere Auffassung von den reinen Naturbegriffen, wie dem Kausal- und Substantialbegriff, gewinnen. Sie müssen einsehen, daß in Ihrem Kausalbegriff und ebenso in allen anderen allgemeinsten Begriffen, die Sie von der Natur haben, zwei Elemente vermengt sind, die man auf das strengste scheiden muß.

Fassen Sie den Begriff von Ursache und Wirkung ins Auge, wie er Ihnen in Ihren Gedanken ursprünglich vorschwebt. Sie denken dabei an eine Naturkraft, an eine Kraftäußerung oder an eine Eigenschaft von Naturdingen, an eine Gewalt. Nehmen Sie jedes beliebige Beispiel, den Stoß, der einen Körper in Bewegung setzt oder gar in Stücke sprengt, die Explosivkraft des Pulvers, die das Geschoß aus dem Laufe treibt, die Expansion des Dampfes, die den Zug in Bewegung setzt. Sie denken sogar bei Ihren eigenen Handlungen an das Gefühl der Anstrengung, an die Gewalt, die Ihren Körper in Bewegung setzt; kurz, Sie denken den Begriff der Ursache als eine Kraft, die als Eigenschaft einem Naturvorgange ursprünglich zukommt, die in der Materie verborgen ist, an eine Kraftäußerung der Materie. Aber dies ist Schein. Wie wir den Raum vom Körper trennten, so werden wir jetzt den Begriff Ursache und Wirkung von den Naturvorgängen, von der Materie trennen. Es findet sich bald, daß der Versuch gelingt, daß dieser Begriff eine bloße Form, eine jener überätherischen metaphysischen Realitäten ist, die nichts ausdrückt als ein Verhältnis, in welchem zwei in der apriorischen Zeit aufeinanderfolgende Ereignisse stehen. Denn der Kausalbegriff läßt sich umschreiben. Er bezeichnet dann ein Ereignis, eine Veränderung, z. B. eine Bewegung (Stoß), auf welche

in der Zeit notwendig eine andere Veränderung (Bewegung eines zweiten Körpers) folgt, er besagt: daß, wenn die Veränderung a eintritt, die Veränderung b notwendig folgt, oder daß, wenn a gesetzt wird, b notwendig mitgesetzt ist. Er bezeichnet somit das Verhältnis von zwei notwendig aufeinanderfolgenden Erscheinungen, ist daher ein Verhältnisbegriff. Das ist auch gar nicht anders möglich. Der Begriff muß eine so überaus einfache und allgemeine Bedeutung haben; sonst würden wir ihn nicht auf die verschiedenartigsten Vorgänge, auf die feinsten Nuancierungen sowohl, wie sie das Licht hervorbringt (d. h. „verursacht"), wie auf die brutalsten Eingriffe in unser Leben und die gewaltigsten Zerstörungen anwenden können. Er ist auf jeden Vorgang ohne Unterschied anwendbar, d. h. alle Veränderungen der Materie springen in diese allgemeine Verhältnisform hinein, wie die Empfindungen in die Form der Zeit. Daß wir diese Form nicht im Naturstoff vorfinden, sondern sie an ihn heranbringen, läßt sich mit Sicherheit an unseren kausalen Irrtümern erkennen. Wir denken oft fälschlich ein Ereignis als Ursache eines anderen, schreiben z. B. die Bewegung eines Baumes, der gefällt wird, dem Winde zu, oder ein Irrlicht einer Laterne, oder das Klingen im Ohre einem äußeren Geräusch. Hieraus ersehen Sie deutlich, daß wir es keiner Veränderung ansehen, daß sie Ursache einer anderen ist, daß wir ihr vielmehr diesen Charakter unter gewissen Voraussetzungen selbst beilegen.

Die Begriffe Ursache und Wirkung sind somit Formen, in welche zwei aufeinanderfolgende materielle Zustände (nämlich Veränderungen) hineinfallen. Aber nicht alle Veränderungen fallen hinein, sondern nur diejenigen, von denen wir durch wiederholte Wahrnehmungen feststellen konnten, daß sie regelmäßig aufeinanderfolgen. Die regelmäßige Folge in der Zeit (Kant: das reine „Zeitschema"), die wir, da die Zeit unsere Anschauungsform ist, feststellen können, ist also das Kriterium, das uns veranlaßt, die Kausalform anzuwenden. Es hängt somit von unserer Untersuchung ab, ob wir zwei Veränderungen unter diese Form bringen dürfen, oder ob wir ihre Aufeinanderfolge als zufällig anzusehen haben. So braucht ein Schuß und das Fallen eines Menschen nicht im Kausalzusammenhang zu stehen; er kann ausgeglitten sein oder einen Ohnmachtsanfall erlitten haben. Daraus folgt wieder, daß das Einspringen der Material=

vorgänge in den Kausalnexus auf unserer eigenen Funktion, auf der Denktätigkeit beruht, daß also nicht etwa die Veränderungen von selbst in diese Form hineinspringen wie die Empfindungen in die Form der Zeit, sondern daß wir selbst sie nach vorgängiger Überlegung den Veränderungen, und zwar nur ganz bestimmten Veränderungen, gleichsam überwerfen, d. h. ihnen das Verhältnis von Ursache und Wirkung beilegen. Das Kriterium, nach welchem wir uns zu dieser Subsumtion der Veränderungen unter die Kausalform entschließen, ist aber, wie gesagt, die Wahrnehmung der wiederholten Aufeinanderfolge gleicher Veränderungen. Oft müssen wir sogar dabei die Vorsicht beobachten, diese Vorgänge so zu isolieren, daß das Mitwirken anderer Kausalfaktoren ausgeschlossen ist. Dies ist die besondere Aufgabe des wissenschaftlichen Experiments. Gibt z. B. ein Arzt dem Kranken zugleich zwei Mittel, so kann er nicht wissen, welches von ihnen günstig wirkte. Die Kausalfaktoren sind in diesem Falle nicht isoliert zu beobachten.

Noch bemerke ich beiläufig: Wollen Sie den Begriff der Kausalität allseitig kennenlernen, so müssen Sie ferner auf seine zahlreichen Anwendungsarten achten. Sie finden ihn z. B. in den Begriffen der Erzeugung, der Vernichtung, des Ursprungs, der Veranlassung, des Machens, Hervorbringens, Handelns, Verwirklichens, der Entstehung aus etwas, der Entwicklung, des Werdens, Wachsens, in der Aktivform der transitiven Tätigkeitswörter, kurz, in den zahlreichsten Varianten und ebenso die übrigen Kategorien. Namentlich der Begriff der Abhängigkeit (des einen Ereignisses von dem andern) zeigt so recht den logischen Kern des Kausalbegriffs, er enthält den Begriff der Subordination wohl am deutlichsten. Überhaupt gibt es zahlreiche Begriffe, die von den Kategorien abgeleitet sind (Prädikabilien), z. B. Kraft, Einfluß, Energie, Handeln, Erleiden.

Das, was wir hiermit zunächst feststellten, ist zweierlei:

1. Der Kausalbegriff ist von der Materie der Erscheinungen trennbar, er ist eine Form, unter welche die Materie fallen kann.

2. Der Kausalbegriff ist eine Form, in welche nicht alle aufeinanderfolgenden Ereignisse von selbst hineinfallen, sondern eine Form, welche wir denktätig auf gewisse Veränderungen anwenden. Man kann dies auch so ausdrücken: Wir subsumieren logisch gewisse Materialvorgänge

unter die Form des Kausalgesetzes, oder: Wir verbinden Materialvorgänge gemäß den Begriffen Ursache und Wirkung.

Vielfach liegt das Kriterium dieser Subsumtion offen zutage, oft aber ist die Subsumtion schwierig und ein Problem. Denken Sie z. B. an die Untersuchungen der Bakteriologen, die aus vielen Bazillen diejenigen zu ermitteln hatten, die die Krankheit verursachen, die also den Kausalbegriff erst nach schwierigen methodischen Untersuchungen mit Sicherheit anzuwenden vermochten. Der Kausalbegriff selbst ist aber, wie leicht einzusehen, in wissenschaftlichen Untersuchungen kein anderer als der in der gemeinen Erfahrung angewandte: (z. B. wenn wir feststellen, daß ein Stoß die Fensterscheibe zertrümmerte, oder die Handlung eines Diebes den Geldschrank öffnete). Es ist immer derselbe Begriff, der das notwendige oder gesetzmäßige Aufeinanderfolgen zweier Veränderungen bezeichnet.

Was nun an dieser Auffassung der Kausalität als einer subsumierenden logischen Form des Verstandes anfangs irre macht, ist der Schein einer doppelten Existenz der Kausalität.

Einmal nämlich soll sie nach obiger Feststellung als Funktion des Verstandes existieren, das zweitemal aber muß sie doch in den Dingen, in der Natur, in ihren Ereignissen liegen, damit jene Form überhaupt auf diese anwendbar ist. Denn wenn es mir z. B. möglich sein soll, den Stoß (Ursache) auf die darauffolgende Bewegung des gestoßenen Körpers (Wirkung) unter die Kausalform zu bringen, so muß doch, wie es scheint, eben der Stoß schon wirklich zuvor die Ursache der Bewegung gewesen sein, Ursache und Wirkung müßten als Eigenschaften dieser Vorgänge schon ihnen innewohnen, d. h. es muß in den Dingen — wie wir zu Anfang bemerkten — doch eine Kraft liegen, die sie zu Ursachen machte.

Somit würde wirklich die Kausalität doppelt existieren, einmal als Kraft in den Dingen (Kausalkraft) und sodann als eine logische Form, mittelst deren wir diese Kraft erkennen.

Eine gleiche Duplizität scheint sogar auch bezüglich der Raumform der Erscheinungen obzuwalten. Denn einesteils prägt ihnen die Anschauungsform des Raumes die Raumform auf, anderenteils hat doch jeder Körper eine von dem anderen verschiedene Raumform (z. B. Kristalle und Pflanzen). Diese Verschiedenheiten der Gestalt haben sie

selbstverständlich nicht durch die Anschauungsform erhalten, sondern sie gehören zu den Wirkungen des unverkennbaren Urgrundes (Ding an sich). Ebenso verhält es sich aber mit den verschiedenen Arten der Kausalität; daß sie den Charakter von Ursache und Wirkung erhalten, beruht lediglich darauf, daß wir ihnen diese logische Form überwerfen; die Eigenschaft dagegen, vermöge deren auf das eine Geschehnis diese, auf das andere jene Veränderung folgt, bringen die Erscheinungen mit auf die Welt. Daß sie insgesamt überhaupt den Charakter von Ursache und Wirkung erlangen, ist die Folge eines Denkaktes. Daher existiert dieser ihr Charakter nur für das erkennende Ich, hat also an sich gar keine erkennbare Bedeutung und würde vielleicht für ein andersartig erkennendes Wesen gänzlich bedeutungslos sein. Da nun aber doch durch diesen Denkakt ganz verschiedenartige Kausalvorgänge festgestellt werden, so müssen wir diese Verschiedenheit auf verborgene Eigenschaften zurückführen, die ursprünglich den Erscheinungen innewohnen, die wir aber selbst nicht mehr erkennen, und diese verschiedenen Eigenschaften denken wir durch den Begriff von Kräften, die den Dingen innewohnen.

Folglich legen wir auch den Begriff der Kraft in die Dinge hinein, und ebendadurch entsteht der Schein einer doppelten Existenz der Kausalität. Daß aber eben dieses Hineinlegen lediglich eine Folge der Anwendung des Kausalgesetzes ist, daß es also gleichfalls durch ein Moment der Logik, d. h. durch das Denken bewirkt wird, und auf welche Art es bewirkt wird, wird das Folgende lehren.

Das Ergebnis dieser Erörterungen läßt sich vielleicht auch so fassen: Kausalität liegt nicht an sich schon in den Erscheinungen, sondern die Erscheinungen passen sich einer Form, die der Intellekt zur Verfügung hat, nämlich der Kausalform an. Sie sind demnach ursprünglich allerdings so beschaffen, daß sie sich unter diese Form subsumieren lassen. Sie erlangen aber die Bedeutung von Ursache und Wirkung erst und nur dadurch, daß wir, diese ihre Anpassung benutzend, sie unter diese Form bringen. Ohne dies existiert gar keine Kausalität der Erscheinungen; denn diese bezeichnet nur eine Bedeutung, eine Ordnung, die die Erscheinungen für uns haben. Unser Erkenntnisstreben geht darauf aus, die Erscheinungen in das Netz der Erkenntnis einzufangen. Es bemächtigt sich gleichsam einer schwachen Seite der Erscheinungen, der einzigen Seite, von der es sich ihrer bemächtigen kann. Es

benutzt ihre Vielseitigkeit und versucht, sie in das Netz seiner logischen Funktionen hineinzuziehen, es gelingt ihm, weil jede derselben allerdings zwar eine besondere Beschaffenheit mitbringt, aber doch eine solche, die es möglich macht, sie unter die Kausalform und die übrigen logischen Formen zu ziehen.

Folgende Erwägung macht Ihnen das Verhältnis vielleicht ganz deutlich: Denken Sie sich ein höheres Wesen, das etwa imstande wäre, sowohl die Dinge an sich zu erkennen, wie auch die Wirkungen, die sie in unserem Erkenntnisorganismus hervorrufen (d. h. unsere Sinneserscheinungen). Dieses Wesen würde sich vermöge seiner höheren und gänzlich andersartigen Erkenntniskraft vielleicht die Erscheinungen aus dem inneren Wesen der Dinge an sich, d. h. aus ihrem Verhältnis zu diesem erklären können (das uns gänzlich unbekannt bleibt). Daher würde für dieses Wesen das Verhältnis der Erscheinungen zueinander, ihr Zusammenhang, ihr gesetzmäßiges Aufeinanderfolgen, d. h. ihre Kausalität gänzlich bedeutungslos sein. Daß also diese Erscheinungen sich der eigentümlichen Form unseres Intellekts — nämlich der Kausalform — anpassen, würde für dieses Wesen gar kein Gegenstand der Beachtung sein.

Wir dagegen sind — wofern wir überhaupt etwas erkennen wollen — vermöge unserer logischen Organisation darauf angewiesen, die Erscheinungen in einem bestimmten logischen Zusammenhang aufzufassen. Daß sie uns den Gefallen tun, sich auch so auffassen zu lassen, während für anders organisierte Wesen vielleicht eine ganz andere Auffassung möglich ist, ist eine Tatsache, die uns nur eine zufällige, vielleicht ganz ärmliche Seite der Wirkungen von Dingen an sich offenbart, vielleicht nur eine von unendlich vielen Seiten.

Durch diese Anpassung aber entsteht nun der Schein, als ob die Kausalität selbst, nicht aber bloß die Anpassung an die Kausalform ursprünglich schon in den Erscheinungen steckte (ein „transzendentaler Schein").

Wie es nun aber endlich kommt, daß die Erscheinungen diese (unserer Organisation günstige) der Kausalform sich anpassende Beschaffenheit mitbringen und haben, das zu erklären, ist nicht mehr möglich. Wir stehen hier vor einem Wunder, vor einer elementaren Tatsache, die unerklärbar ist, und hinter der sich ein Grund zu verbergen

scheint, der sich nur als ein tiefes und ewig dunkles Geheimnis ahnen läßt[1].

Unsere Urteilskraft bringt demnach den Kausalzusammenhang in die Erscheinungen hinein, nachdem sie festgestellt hat, daß sie sich der Kausalkategorie des Verstandes anpassen. Der Begriff von dieser Kausalverbindung (Synthesis) läuft somit a priori voraus.

Kant hat also nicht etwa die Kausalkraft der Natur aufgehoben und zum Produkt des Verstandes, d. h. aus dieser Kraft keineswegs eine bloße Idee (Einbildung) gemacht; er lehrt vielmehr: Wir lesen die Kausalität nicht von den Erscheinungen ab, sondern wir stellen fest, welche Erscheinungen sich etwa dem schon a priori vorhandenen logischen Kausalbegriffe anpassen, d. h. welche von ihnen die Eigenschaft („Assoziabilität", „Affinität") mitbringen, vermöge deren sie unter die a priori vom Intellekt erzeugte Kategorie subsumierbar sind.

Demgemäß kann man sagen: Die Natur selbst erlangt ihre Existenz erst dadurch, daß die Urteilskraft a priori den Versuch macht, zu ermitteln, ob und welche Erscheinungen sich den Kategorien anpassen. Erst wenn dies glückt, gelangt eine Natur zur Existenz. Ohne diese Subsumtion fehlt der Natur ihr wesentlicher Charakter, nämlich das Gesetz, welches ausschließlich nur vom Gesichtspunkte eines erkennenden Wesens Existenz und Bedeutung hat. Eine Natur, deren Gesetz nicht Gegenstand eines erkennenden Wesens ist, existiert nicht als Natur, sondern als ein Etwas, das für uns unerkennbar, daher bedeutungslos ist. Ebenso wie hinsichtlich des Kausalgesetzes verhält es sich aber, wie wir sehen werden, mit den übrigen allgemeinsten Naturgesetzen.

Ergebnis: Die Kausalform ist trennbar von der Materie, auf die sie angewandt wurde. Der Verstand vermag sie von ihr zu trennen, weil er selbst es war, der sie zuvor mit ihr verband. Die Kausalität existiert auch nicht etwa doppelt, einmal im Denken als Form und das zweite Mal in den Dingen als Kraft. Vielmehr ist die letztere Vorstellung Schein, und dieser Schein entsteht dadurch, daß die Erscheinungen, d. h. unsere sinnlichen Vorstellungen, sich der Kausal-

[1] Dieses unlösbare Problem lautet: Welcher Urgrund richtete die Dinge an sich so ein, daß sie in unserem Erkenntnisorganismus solche Erscheinungen hervorrufen, die sich unter die Kausalform subsumieren lassen, und eben aus diesem Grunde für uns erkennbar sind?

form aus einem nicht mehr erkennbaren Grunde anpassen, so wie etwa das Geschoß sich dem Rohre anpaßt. Als notwendig ist diese Anpassung nicht mehr einzusehen. Als notwendig einzusehen ist nur, daß, wenn sie fehlen würde, für uns Erkenntnis unmöglich sein, d. h. Natur nicht existieren würde (wie unser Beweis zeigte).

21. Charakter des Kausalbegriffes. — Logisches Moment und Kategorie. — Entstehung der Naturdinge. — Objektität.

Nachdem wir so das Kausalgesetz erörtert haben, kommen wir zu der Frage:

1. Wie kommt unsere Urteilskraft zu dieser Kausalform? — Welches ist der Charakter dieser Erkenntnisfunktion? — Die Antwort lautet:

In unserem natürlichen Kausalbegriff liegen zwei Elemente:

a) Das eine derselben, das wir erst später betrachten werden, ist ein aus der reinen Sinnlichkeit der Zeitform entnommener Begriff, der ebenso wie die Zeit selbst a priori ist. Er heißt das „reine Schema".

b) Das andere Element, das wir jetzt betrachten wollen, — der eigentliche Kern des Kausalbegriffs — heißt die „reine Kategorie", und diese fällt zusammen mit der logischen Form des oben schon dargestellten hypothetischen Urteils, also mit dem logischen Moment der Bedingung und des Bedingten, des Grundes und der Folge.

Sie können sich davon um so leichter überzeugen, als jeder Kausalsatz sich sogar in der Form des hypothetischen Urteils darstellen läßt, z. B.: Wenn der Körper einen Stoß erhält, kommt er in Bewegung, oder, ausgedrückt nach dem logischen Moment: Der Stoß ist der Grund oder die Bedingung der Bewegung, die Bewegung ist seine Folge, das Bedingte. Diese logischen Momente leisten offenbar dasselbe oder doch annähernd dasselbe wie die Begriffe Ursache und Wirkung. Sie sehen also, daß das logische Moment als Kern in der Kausalkategorie steckt.

2. Aber es liegt doch außerdem noch etwas in ihr verborgen, und dieses „Mehr" ist es, das vielen zweifelhaft macht, ob hier nicht etwas ganz Andersartiges und Neues vorliegt. Der Zweifel schwindet, wenn wir nachweisen können, daß dieses Etwas, das noch außer jenem logi-

schen Moment darin steckt, selbst gleichfalls ein logisches Moment, also ein zweites logisches Moment ist, das in die Kausalkategorie so hineingeschmolzen ist, daß es — wie man zu sagen pflegt — mehr gefühlt als logisch scharf vorgestellt wird. Gehen wir auch hier vom naiven Standpunkt aus, so drängt sich die Vorstellung auf, daß in den Begriffen von Ursache und Wirkung ein Begriffselement enthalten ist, das wir als eine den Naturdingen innewohnende Kraft oder Aktivität oder Selbsttätigkeit (Spontaneität) denken. Wir denken also nicht nur: „Der Stoß des Körpers A ist die Bedingung der Bewegung des Körpers B", sondern denken: „Der Stoß von A bewirkt — vermöge seiner eigenen Kraft — die Bewegung von B", wie wir schon im vorigen Abschnitt ausführten. Diese Vorstellung liegt aber keineswegs notwendig im hypothetischen Urteil, das wir oben kennenlernten, also keineswegs in den logischen Momenten „Bedingung und Bedingtes" oder „Grund und Folge". So kann man z. B. sagen: Die Vorstellung von einem Vogel war die Bedingung, daß sich in meinem Gedankengang die Vorstellung von Flügeln oder von Federn einstellen konnte oder im Augenblick wirklich einstellte[1]. Dann ist aber nicht der Vogel selbst, sondern die Assoziation meiner Vorstellungen (sog. Ideenassoziation) der Grund dieser Aufeinanderfolge. Sage ich dagegen: „Der Stoß des Adlers war die Ursache des Todes des Singvogels", so bedeutet dies nicht bloß: „Wenn ich mir den Stoß des Adlers vorstelle, so assoziiere ich damit in meinen Gedanken die Vorstellung des Todes eines Singvogels". Obwohl auch in diesem Falle Adler und Singvogel nichts als Erscheinungen, daher nur meine intraorganischen Vorstellungen sind, lege ich ihnen doch eine Bedeutung bei, die sie gleichsam aus meiner Vorstellung herausstoßen und sie zu selbsttätigen Gegenständen machen; ich mache hier die Materie meiner Vorstellungen zu Kraftträgern, zu Dingen. Dieser Gegensatz der bloßen Gedanken- oder, wie man wohl sagt, Ideenassoziation und der Kausalfeststellung beruht nicht etwa auf dem Gegensatz des Willkürlichen und Unwillkürlichen; denn auch die sog. Ideenassoziationen finden in unserem Gedankengang oft unwillkürlich statt. Aus diesem Gesichtspunkte wäre es daher nicht undenkbar, daß alle Erscheinungen, die wir wahrnehmen, nichts wären als eine Flucht von assoziierten Vorstellungen, d. h. Ideenassoziationen.

[1] Ein anderes bekanntes Beispiel aus der Psychologie: Ein Ton hat öfter die Vorstellung von einer Farbe im Gefolge.

Um aber eine solche Assoziation (konditionale Ordnung) meiner Gedanken herzustellen, genügt vollkommen das einfache logische Moment des hypothetischen Urteils, also das Moment der Bedingung und des Bedingten, daher würde es auch genügen, um meine Sinnesvorstellungen in ähnlicher Art zu assoziieren, als ob sie ebenso subjektiv wären wie meine Gedanken; und das obige Kausalbeispiel (der Stoß des Adlers tötet den Singvogel) würde dann etwas ganz anderes bedeuten. Es würde lauten: Wenn ich die Vorstellung A (Stoß des Adlers) habe, so stellt sich alsbald auch die Vorstellung B (Tod des Singvogels) ein[1].

Bediene ich mich dagegen (statt nur das logische Moment anzuwenden) der Kategorie der Bedingung, d. h. des Kausalbegriffs, so wird aus der bloßen Vorstellung (des stoßenden Raubvogels), die sich unwillkürlich, wie ein bloßer Gedanke einstellen könnte, eine unabhängig von meinem Begriff (nicht von meiner Sinnlichkeit) existierende Naturkraft, ein selbständiges Ding, ein Objekt, das dem erkennenden Subjekt dynamisch koordiniert ist.

Die Kategorie enthält somit mehr als das logische Moment, und dieses wohlversteckte „Mehr" enthüllt sich, was überaus merkwürdig ist, gleichfalls als ein logisches Moment. Es liegt also in der Kategorie noch ein zweites logisches Moment, und eben dieses Moment ist es, welches bewirkt, daß wir die Erscheinung, d. h. die in unseren Vorstellungen enthaltene Materie, aus der Vorstellung herausstoßen und zum selbständigen Ding machen. Daß wir unsere äußeren Vorstellungen als Naturdinge auffassen, liegt somit keineswegs in diesen Vorstellungen selbst, sondern im Intellekt, nämlich in der von ihm angewandten Kategorie. In dieser liegt nämlich:

1. Wie schon gezeigt, das logische Moment des Bedingenden (Stoß) und Bedingten (Bewegung) wie es auch in den Assoziationen vorkam.

2. Das gleichfalls logische Moment (also das zweite Moment), durch welches wir denken, daß das hypothetische Verhältnis zu 1 selbst wieder einen Grund oder eine Bedingung[2] hat, und daß diese Be-

[1] Wenn ich Erscheinungen in dieser Art — also lediglich als meine Vorstellungen — also so, als ob sie Gedanken wären, die mir unwillkürlich kommen, verbinde, so bezeichnet Kant das verbindende Urteil als Wahrnehmungsurteil im Gegensatz zum Erfahrungsurteil.

[2] Hier haben wir also nochmals das logische Moment der Bedingung oder des Grundes, das außer dem Moment des hypothetischen Urteils in der Kategorie enthalten ist.

dingung (nicht etwa im Ablauf unserer Vorstellungen, sondern) in den Erscheinungen zu 1 (also z. B. in der stoßenden und bewegten Erscheinung liegt), daß also diese Erscheinungen selbst die Bedingungen enthalten oder die Bedingungen waren, damit wir sie unter das Verhältnis zu 1 subsumieren konnten.

Dieses zweite Moment ist, wie Sie sofort einsehen werden, vollkommen hinreichend, um eine bloße Assoziation von Vorstellungen in eine der Natur zugeschriebene Macht, in ein selbsttätiges dynamisches Verhältnis der Erscheinungen zueinander zu verwandeln. Diese überätherische Form bringt somit die höchst wunderbare Wirkung hervor, daß Erscheinungen, die bis dahin nur als unsere Vorstellungen Existenz haben, zu selbsttätigen Dingen werden. Die Dinglichkeit liegt demnach nicht von selbst in den Erscheinungen, sondern der Intellekt legt sie, weil sie sich seinen Momenten anpassen, hinein, und nun sehen Sie auch, durch welches logische Mittel wir in die Erscheinungen den Begriff der Kraft hineinlegen (wie wir im vorigen Abschnitt feststellten).

Ich will das zweite Moment noch durch eine andere Beleuchtung zu verdeutlichen suchen:

Wenn wir vermöge dieses Moments die Erscheinungen selbst zur Bedingung des hypothetischen Verhältnisses machen, das wir ihnen überwerfen (unter das wir sie subsumieren), so bedeutet das: Wir lassen uns von den Erscheinungen selbst nötigen in Ansehung der Frage, ob wir sie unter ein logisches Moment bringen sollen, und unter welches wir sie bringen sollen. Nun besagt aber der Begriff einer solchen Nötigung (die eine logische, nicht aber eine sinnliche Nötigung ist), eben auch nichts weiter, als daß die Urteilskraft die Bedingung (zweites logisches Moment) der Anwendung der logischen Formen in der Erscheinung sucht, daß sie also a priori diese Anwendung von der Beschaffenheit der Erscheinungen abhängig[1] macht.

Diese neue Formulierung des zweiten Moments hat genau das gleiche Ergebnis wie die erste. Denn wenn die Urteilskraft a priori voraussetzt, daß die Erscheinungen selbst „bestimmend"[2] für die Frage sind,

[1] Abhängigkeit bezeichnet gleichfalls das zweite logische Moment. Der Begriff ist gleichbedeutend mit Bedingtheit.

[2] Auch dieser Begriff („bestimmend") enthält wieder das zweite Moment. Man sieht, in wie mannigfaltigen Nuancen das Moment der Bedingung oder des Grundes vorkommt.

welche Kategorie und in welcher Weise sie anwendbar ist, so setzt sie damit auch voraus, daß die Beschaffenheit der Erscheinung selbst (die man als Kraft bezeichnet) die Bedingung ihres Verhaltens (d. h. des kategorialen Verhältnisses) sei. Durch das zweite Moment wird also aus dem logischen Moment des Bedingens das transzendentallogische Moment des selbsttätigen Wirkens oder Hervorbringens, d. h. der Ursache und Wirkung.

3. Daß nun eine gleiche Duplizität der Verwendung logischer Momente den wesentlichen Unterschied auch der übrigen Kategorien von den allgemeinen Momenten ausmacht, soll noch an der Kategorie: Substantia — Akzidenz gezeigt werden: Diese Kategorie enthält dieselbe logische Funktion wie das Moment: Subjekt — Prädikat, so daß sogar sprachlich die Kopula für beide gleichlautend ist, z. B.: „Wasser ist fest, flüssig, gasförmig". Nach demselben logischen Verhältnis also, nach welchem mehrere Prädikate demselben Subjekt subordiniert werden (z. B. das Pferd ist ein Säugetier, ein Einhufer), nach eben diesem Verhältnis werden mehrere Erscheinungen als Zustände derselben Substanz subordiniert, d. h. als ihr angehörig und von ihrem Dasein abhängig gedacht, so daß der Substanzbegriff ein logisches Zentrum ist, durch das eine Vielheit von Erscheinungen mittels gemeinsamer Subordination unter ebendasselbe Begriffszentrum untereinander verbunden wird. Eben dadurch entsteht jene Einheit, die wir als Naturding bezeichnen. Durch diese Begriffe werden somit die Erscheinungen oder vielmehr die von ihnen gebildeten Begriffe in die logische Union überführt.

Aber auch in dieser Kategorie (ebenso wie im Kausalbegriff) ist noch jenes zweite logische Moment enthalten, und daraus entspringt der Unterschied zwischen der Kategorie (Substanz und Akzidenz) und der logischen Funktion (Subjekt — Prädikat). Die Kategorie Substanz und Akzidenz enthält nämlich:

a) wie gesagt, den Gedanken einer völlig gleichartigen logischen Subordination, wie das Moment: Subjekt und Prädikat, nämlich die prädikative Unterordnung vieler Erscheinungen (als Eigenschaften und Zustände) unter ebendasselbe Subjekt (Substanz);

b) außerdem aber noch den Gedanken, daß der „Grund" — hier wird also wieder das hypothetische Moment des Grundes oder der Bedingung als zweites logisches Moment hinzugedacht — weswegen wir etwas als Zustand einer Substanz auffassen, nicht in der logischen

oder sonstigen Organisation des erkennenden Ichs, d. h. in einer sog. Ideenassoziation, sondern im Gegenstand selbst, also in der Erscheinung liege und dort zu suchen sei, so daß das Verhalten der Erscheinungen uns vorschreibt, wie wir die Kategorie anzuwenden haben, und ob wir etwa diese oder die Kausalkategorie anzuwenden haben. Daß dies richtig ist, kann man gerade bei dieser Kategorie besonders deutlich erkennen. Auch Kant weist darauf hin. In der allgemeinen Logik kann man nämlich einen Begriff, den man als Prädikat verwandte, auch als Subjekt gebrauchen, so daß es hier ein absolutes oder letztes Subjekt nicht gibt, z. B.: „Alle Tannen sind Bäume", „Alle Bäume sind Pflanzen". Dagegen liegt in der Kategorie der Substanz der Gedanke, daß die Erscheinung vermöge ihrer Beschaffenheit uns nötigt, den Begriff des Subjekts auf sie anzuwenden. Ist aber die Erscheinung so beschaffen, so muß sie ein Subjekt enthalten, das nicht mehr als Prädikat anwendbar, d. h. ein notwendiges, absolutes, letztes Subjekt ist. Und als ein solches Subjekt stellt sich denn auch der den Raum erfüllende Körper dar. Sie finden daher dieses letzte (nicht mehr als Prädikat denkbare) Subjekt in allen Gegenständen von Individualbegriffen, z. B.: „Der Dom zu Köln ist ein Kunstwerk." Hier können wir den Individualbegriff (diesen Dom) nicht mehr zum Prädikat machen, wie dies doch bei den Gattungsbegriffen der allgemeinen Logik der Fall war. Der Grund, warum wir die Substanz (also die Kategorie) im Gegensatz zum Subjekt (dem sog. Moment) als letztes oder absolutes Subjekt denken müssen, liegt demnach in dem zweiten oder objektivierenden Moment. Denn dieses weist uns a priori an, den Grund, warum eine Erscheinung Substanz ist, in ihr selbst zu suchen. Nötigt uns aber die Erscheinung, den Subjektbegriff auf sie anzuwenden, so ist das logische Moment des Prädikats auf sie notwendig ausgeschlossen. Denn wir müssen doch das, was unter die Kategorie der Substanz fallen soll, vom Akzidenz unterscheiden können. Daher ist eine bestimmte Anwendung dieser Kategorie nur möglich, wenn in der Erscheinung etwas enthalten ist, das nicht Akzidenz sein kann, folglich durch ein Merkmal ausschließlich als Substanz erkennbar ist.

Unser zweites logisches Moment, das den Erscheinungen den Charakter von selbsttätigen Dingen gibt und im Gegensatz von bloßen Wahrnehmungsurteilen (oder subjektiven Assoziationen) Erfahrung her-

vorbringt, ist nun auch einer der Gründe, die den transzendentalen Schein hervorrufen, als ob Naturdinge Dinge an sich wären. Dieser Schein entsteht durch eine ausdehnende Interpretation dieses logischen Moments, indem wir nämlich aus dem Umstande, daß die Erscheinung uns das Anerkenntnis einer relativen Selbständigkeit abnötigt, schließen, daß sie absolut selbständig, d. h. gänzlich unabhängig vom Erkenntnisorganismus existiere.

4. Blicken Sie nun zurück: Zugleich mit dem Problem des zweiten Moments haben wir ein anderes, ganz eigenartiges Problem gelöst: Das Problem der Objektität.

Unsere erste Untersuchung lehrte nämlich, daß alles Erkennbare nichts ist als eine bloße Modifikation unserer Sinnlichkeit, die in unseren gnostischen Organa Zeit und Raum auftritt; darnach besteht also alles Wahrnehmbare in intraorganischen Erscheinungen, die bloße Vorstellungen sind. Dann aber erscheint es ganz wunderbar, warum wir nicht dies alles, also alle Vorgänge der Natur in ähnlicher Weise auffassen wie die inneren Vorgänge in unseren Gedanken, nämlich als subjektive Vorgänge, als Vorgänge in uns. Alles Wahrnehmbare ist darnach nichts als eine Vorstellung in unserem Organismus. Nun findet sich aber im Gegenteil, daß wir die ganze Natur und die Dinge keineswegs als bloße Vorstellungen ansehen, sondern als selbständige Dinge. Warum — so lautet das Problem — scheinen die Körper selbständige, vor unserer Seele schwebende Dinge zu sein, samt Raum und Zeit, darin sie sind, während sie doch in Wirklichkeit Erscheinungen in unserem gnostischen Organismus sind? Wodurch kommt die Dingheit, die Selbständigkeit, das „Objektsein" in sie hinein?

Manche Philosophen meinen, daß wir den Erscheinungen deswegen den Charakter von selbständigen Dingen beilegen, weil sie Dinge an sich sind oder doch wenigstens durch Dinge an sich verursacht sind. Aber diese Lösung ist falsch. Denn Dinge an sich sind unerkennbar. Aus ihnen können wir daher auch nicht die Tatsache ableiten, daß wir Erscheinungen als Dinge auffassen.

Ich gab Ihnen soeben die Lösung dieses Problems, indem ich Ihnen zeigte, daß das in der Kategorie enthaltene zweite logische Moment es ist, durch das wir den Erscheinungen, also unseren Vorstellungen, den Charakter von Dingen beilegen. Sie fallen folglich unter jenes

zweite Moment der Bedingung, daher des selbständigen Dinges, dadurch, daß sie sich diesem Momente aus einem geheimnisvollen, uns nicht mehr erkennbaren Grunde anpassen.

Wir können den Grund der Objektität auch anders ausdrücken: Die Kategorien verbinden sich zu Gesetzen[1]. Nun regelt aber ein Gesetz ausnahmslos das Verhalten derjenigen Elemente, die unter ihm stehen, und die man als seine Subordinaten bezeichnen kann. (Im Staatsleben heißen diese Subordinaten bekanntlich Untertanen.)

Nehmen Sie nun einmal den Fall eines beliebigen Gesetzes, z. B.: Wasser wird bei einer bestimmten Temperatur zu Eis, bei einer sehr hohen Temperatur zu Dampf und dann zu Wassergas. Hier sehen Sie, das Wasser ist zwar nur eine Erscheinung in Zeit und Raum, und wie man auch sagen kann, nur unsere Vorstellung. Aber diese unsere Vorstellung steht zugleich unter ihrem eigenen Gesetz, an dem wir nicht rütteln können. Das Wasser steht also unter seinem ihm eigentümlichen Kausalgesetz. Es nötigt uns, wenn wir es unter das allgemeine Kausalgesetz des Verstandes bringen, eben diese spezifische Art des kausalen Verhaltens auf. Es übt also einen *logischen* Zwang auf uns aus. Es benimmt sich nicht bloß wie eine Vorstellung, die wir beiseite schieben können oder die ganz regellos bald auftritt und verschwindet, sondern wie etwas, das auch unabhängig von unserem Erkenntnisvermögen sein eigenes Gesetz hat. Was unter einem Gesetz steht, das ist zwar Sklave des Gesetzes, aber es ist auch eben dadurch unabhängig von fremder Willkür und vom Zufall; folglich muß uns, was unter einem Gesetz steht, sofort als eine Realität erscheinen, die nur von diesem Gesetze, sonst aber von nichts in der Welt, daher auch von unserem subjektiven Vorstellungsorganismus nicht, abhängig ist.

Dies ist notwendig, mag nun das Gesetz herkommen, woher es will, d. h. mag das Gesetz nun in der Natur liegen, oder mag es vom Himmel kommen, oder mag es eine vom Verstande erdachte logische Form sein; denn das Gesetz ist ein Machtfaktor, den der Verstand zwar erzeugte, dem er aber auch selbst unterworfen ist, sobald er es anwendet.

Die Erkenntnis also, daß die Kategorialgesetze auf die Erscheinung anwendbar sind, bewirkt, daß wir die Erscheinung als unter einem

[1] Eben deswegen enthält auch das Gesetz das zweite logische oder Objektivmoment.

Gesetze stehend, daher als unabhängiges, nur dem Gesetze unterworfenes Ding ansehen müssen.

Dadurch aber, daß wir diese Unabhängigkeit als absolute ansehen, verfallen wir dem transzendentalen Schein, als ob die Dinge nicht bloß gesetzmäßig auftretende Erscheinungen, sondern Dinge an sich seien.

Sie sehen hier, daß Kant keine Antwort schuldig bleibt. Wenn er daher die Natur selbst zu einem Komplex intraorganischer bloßer Vorstellungen oder Erscheinungen herabdrückt, so erklärt er auf der anderen Seite wieder, warum wir genötigt sind, diese Erscheinungen als von uns unabhängige Dinge anzusehen.

Jetzt erkennen wir, wie die Vorstellung der Kausalität in die Natur hineinkommt. Der Verstand ist es, „der der Natur sein (von ihm logisch formiertes) Gesetz (das Kausalgesetz) vorschreibt" (Kant). Der Verstand nämlich muß, um zu erkennen, sich von den Erscheinungen Begriffe bilden. Diese Begriffe müssen der logischen Ordnung, der logischen Union gemäß sein. Damit dies möglich ist, müssen die Erscheinungen sich der logischen Union anpassen, widrigenfalls die Begriffsbildung, daher die Erkenntnis unmöglich ist. Folglich müssen die Erscheinungen aus Stücken bestehen, die sich genau so verhalten wie die Begiffselemente der logischen Union[1]. (Das müssen wir a priori voraussetzen.) Haben wir aber demgemäß Begriffe von den Erscheinungen mittels der logischen Formen (der Kategorien) gebildet, so stimmen Begriff und Erscheinung überein, und nunmehr findet nicht nur der Satz statt: „Was von der Erscheinung gilt, das gilt auch von dem adäquaten Begriffsinhalt", sondern auch der Satz: „Was vom Begriff gilt, gilt auch von der adäquaten Erscheinung". Vermöge dieses letzteren Satzes aber gelten die Kategorialformen des Begriffes für die Erscheinung, d. h. wir erhalten die Vorstellung, daß die Kategorien nicht nur im Begriff, sondern auch in der Erscheinung selbst enthalten sind.

Mit diesen Feststellungen gewinnt nun aber auch das Subjekt der Erkenntnis (das Ich) eine ganz neue Bedeutung. Zuerst faßten wir es nur auf als das Subjekt, vor welchem intraorganisch Erscheinungen als Modifikationen seiner Sinnlichkeit auftreten. Jetzt aber ist dieses Ich zum gesetzgebenden Subjekt geworden, das, indem es seine

[1] Kant nennt dies: die „Associabilität" oder „Affinität" der Erscheinungen.

logischen Funktionen anwendet, nicht nur Erscheinungen wahrnimmt, sondern Dinge erkennt. Dies Subjekt ist also jetzt zu einer Einheit geworden, die die Voraussetzung aller objektiven Einheit oder Dinglichkeit, ja die Voraussetzung der logischen und kategorialen Vereinigung ist. Es ist das Subjekt, das die Handlung der Verbindung (der Erscheinungen) hervorbringt, das ebendadurch das Gesetz in die Erscheinungen hineinlegt, folglich auch das Subjekt, durch das die Natur zu allererst zur Existenz gelangt. Dieses Subjekt als das Zentrum des Verstandes ist damit zum Zentrum der Natur geworden. Seine verbindende Kraft ist eine solche, daß wir a priori wissen können, daß sich vor seinem logischen Bewußtsein die Erscheinungen nur auf eine einzige Art gültig vereinigen lassen, und daß sie daher in jedem logischen Bewußtsein sich auf diese Art vereinigen lassen müssen. (Kant „in einem Bewußtsein überhaupt.") Denn was nach ausnahmslosen Gesetzen vereinigt werden kann, das existiert für jedes Bewußtsein, das nach gleichen Gesetzen zu urteilen vermag, d. h. es hat objektive Gültigkeit. Kant bezeichnet dieses Subjekt der Erkenntnis (das Ich), dem das eigentliche Objekt (das Ding) korrespondiert, als die objektive synthetische Einheit der Apperzeption. Denn es bildet Begriffe von den Elementen der Erscheinungen (dem Mannigfaltigen), verbindet diese Begriffe durch die Kategorien gesetzmäßig (Synthesis) und bringt so mittelbar in die Erscheinung selbst die Vorstellung des gesetzmäßigen Zusammenhangs hinein.

Die Natur ist nunmehr die Masse der Erscheinungen unter dem Widerschein der logischen Begriffsordnung. Die ungeheueren Gewalten der Natur, ihre Kräfte, ihre Dynamik sind das Produkt jenes zarten überätherischen Gebildes, das sich isoliert als die logische Form des Grundes oder der Bedingung darstellt. Nur dadurch, daß wir die Erscheinungen als die Bedingungen auffassen, die uns nötigen, auf sie die logischen Momente in bestimmter Weise anzuwenden, interpretieren wir in die Erscheinungen jene Kräfte hinein, die uns bald erfreuen, bald erheben, bald schrecken. Hier sehen Sie, wie die Form, ein immaterielles Gebilde, eine geistige Realität, wirkt; sie ist der Grund der Dynamik, daher der Existenz der Natur. Ohne sie würde Natur etwas sein, das für uns unerkennbar ist, daher für uns keine Existenz hat.

5. Die reine Kategorie vereinigt nach dem Gesagten zwei Funktionen:

a) Jede Kategorie enthält eines der besonderen Momente der logischen Union (der allgemeinen Begriffsordnung). Vermöge dieser Funktion

vermag sie Begriffe von außerlogischen Gegenständen, daher von Erscheinungen in die logische Union zu überführen.

b) Jede Kategorie enthält außerdem das logische Moment der Bedingung, vermöge dessen der außerlogische Gegenstand als Kraftträger, als eigentliches Objekt, als eine dem Subjekt koordinierte selbständige Realität gedacht wird.

Mit dem zu a Gesagten verbindet sich eine überaus wichtige Lehre: Wir kennen, wie ich Ihnen zeigte, die Gesamtheit der Momente der logischen Union, den ganzen Formalhorizont der allgemeinen Logik. Daraus folgt: Das System der Kategorien, daher die logische Organisation der Natur läßt sich gleichfalls vollständig darstellen. Es ist auch ohne weiteres einleuchtend, daß dieser Parallelismus zwischen den logischen Momenten und den Kategorien notwendig ist. Denn wir fanden:

1. Erkenntnis der Natur setzt Begriffsbildung voraus. (Der Begriff ist der Träger des Erkenntnisinhalts.)

2. Begriffe müssen die logische Form haben, da sie sonst nicht in die Ordnung des logischen Horizonts, d. h. in die logische Union eingehen.

3. Folglich müssen auch Begriffe von irgendwelchen Gegenständen — mögen sie sinnlich oder übersinnlich sein — in die logische Ordnung hinein.

4. Nun versteht man aber unter einem Gegenstand ein Etwas, das selbsttätig oder selbständig ist, d. h. nicht bloß ein Zustand des Subjekts, sondern diesem koordiniert ist.

5. Einen solchen Gegenstand macht aber nur die Kategorie vorstellbar, da sie das objektivierende Moment enthält.

6. Folglich müssen alle Gegenstände, die erkennbar, ja denkbar sein sollen, ein Mannigfaltiges, und zwar solche Elemente enthalten, die sich den Kategorien anpassen. Ohnedies gehen sie nicht in die logische Union ein, die ja selbst ein aus Begriffen in fester Form zusammengesetztes Mannigfaltiges ist[1].

Nun vergegenwärtigen Sie sich einmal das Verhalten des naiven, d. h. des kritisch nicht geschulten Intellekts. Schon das Kind fragt in einem fast unreifen Alter nach der Ursache. („Wer hat das getan?"

[1] Dies ist eine rohe Skizze von Kants allgemeiner Deduktion der Kategorien, welche beweist, daß sie Bedingungen sind, damit wir überhaupt ein Objekt auch nur denken können.

— „Warum wird es auf einmal so dunkel?") Gerade als ob es so sein müßte, daß jede Veränderung nicht nur eine beliebige, sondern eine gesetzmäßige, festbestimmte und in der Sinnenwelt existierende Ursache und Folge hat. Das Kind denkt gar nicht an eine andersartige Möglichkeit. Es setzt ganz naiv das als selbstverständlich, d. h. a priori voraus, was wir weitläufig darlegten, daß die Sinnenwelt sich der Ordnung seines Denkens anpaßt. Es kann auch gar nicht anders. Denn es muß, um zu denken, sich der logischen Momente bedienen, folglich voraussetzen, daß diese anwendbar sind, d. h. daß die Sinnenwelt sich ihnen anpaßt; wenn es etwas anderes wollte, so würde es nicht denken können, d. h. seine intellektuelle Tätigkeit würde überhaupt stillstehen. Es muß also entweder dies denken, oder sein ganzer Intellekt hört auf zu wirken.

Hieraus ersehen Sie, warum auch der naive Intellekt — ohne jede kritische Beweisführung — das Kausalgesetz und die übrigen Grundgesetze, eben weil sie unausweichliche Formen der geringsten Betätigung des Intellekts sind, als a priori gewiß ansieht.

22. Die Naturkategorien und die apriorischen Naturgesetze.

Im vorigen Abschnitt haben wir die reine Kategorie kennengelernt und gesehen, daß sie notwendig ist, um irgendwelchen Gegenstand zu erkennen. Wir bemerkten aber auch schon, daß die Naturkategorie, d. h. die Kategorie, durch die wir Erscheinungen als Objekte, d. h. als Naturbestandteile denken und erkennen, mehr enthält als die reine Kategorie.

Denn die reine Kategorie enthielt nach dem vorigen Abschnitt nur:

a) ein Moment der allgemeinen Logik,

b) das zweite oder objektivierende Moment.

Das Kausalgesetz (im Gegensatz zur reinen Kategorie) aber enthält mehr; es enthält einen Zeitbegriff. Denn es sagt nicht nur, daß zwei Veränderungen sich verhalten müssen wie die logischen Momente: des Bedingenden zum Bedingten, sondern es sagt, daß sie in der Zeit regelmäßig aufeinanderfolgen müssen. Ja, läge das

nicht im Kausalgesetz, so wüßten wir gar nicht, wie wir feststellen sollten, welches Ereignis die Bedingung und welches das Bedingte ist. (Wir hätten kein „Kriterium" der Subsumtion der Erscheinungen unter das Kausalgesetz.) Die reine, d. h. die vom Zeitbegriff (Schema) losgelöste Kategorie würde uns also gar nichts helfen. Denn erkennbar wird es nur an der Zeitfolge, ob und wie die Kategorie anzuwenden ist. Folglich ist die Zeit die Bedingung der Anwendbarkeit der Kategorie (Kant: „der Schlüssel ihres Gebrauchs"); da die Zeit aber a priori ist, so können wir a priori einsehen, wie die Kategorien anzuwenden sind. Übrigens ergibt sich ebendasselbe auch aus einem anderen Gesichtspunkt. Das Kausalgesetz (und seinesgleichen) bezieht sich nämlich auf die Allheit der Erscheinungen in endloser Vergangenheit und Zukunft und im endlosen Raume. Da wir diese aber nur zum winzig kleinen Teil kennen, so konnten wir über die unbekannten Erscheinungen nur urteilen, wenn alle Erscheinungen etwas G e m e i n s a m e s enthalten, das a priori erkennbar ist. Dieses Gemeinsame existiert aber wirklich. Es ist die Form aller unserer Vorstellungen, die Anschauungsform der Zeit. Von dieser Form vermögen wir daher a priori gleichsam abzulesen, auf welche Art sich die Erscheinungen unter die logischen Formen der Kategorien subsumieren lassen.

Die Zeit ist nämlich ebenso wie der Raum zwar ein Bestandteil unseres Organismus, aber ein solcher, der sich nicht willkürlich beurteilen läßt; d. h. sie ist ein Objektivbestandteil unseres Organismus. Denn auch hinsichtlich dieser Form setzen wir voraus, daß sie uns n ö t i g t, unsere logischen Formen nur in ganz bestimmter Weise anzuwenden. Daher steht auch sie nicht unter den allgemein-logischen Formen, sondern unter den das Objektivmoment enthaltenden Kategorien, und zwar unter den reinen Kategorien. Aus eben diesem Grunde entsteht auch der Schein, als ob die Zeit und ebenso der Raum ein von uns unabhängiges Objekt (eine Wesenheit an sich) sei, gerade wie dies aus gleichem Grunde hinsichtlich der Erscheinungen der Fall war. Wir werden also jetzt sehen, wie aus der Subsumtion der Zeit unter die reinen Kategorien sowohl die Erkenntnis des eigentümlichen Charakters der Zeit wie auch die allgemeinen Naturgesetze (wie das Kausalgesetz) entspringen. Daß aber diese Naturgesetze die Gesamtheit der endlosen Masse der Erscheinungen treffen, liegt darin, daß die Zeit die Form a l l e r Erscheinungen ist.

Sie werden also jetzt sehen, wie das Subjekt die reinen Kategorien anwendet, um Erkenntnis zu erwerben. Die Erkenntnis, die es erwirbt, ist nämlich die Erkenntnis der bis dahin zwar a priori gegebenen, aber noch unbekannten Anschauungsform der Zeit. Denn auch die Zeit wird erst erkannt, wenn wir von ihr Begriffe gebildet haben, die in die logische Ordnung eingehen, d. h. unter den Kategorien stehen.

Wir sahen, daß das objektivierende Moment allen Kategorien gemeinsam ist, brauchen daher bei unserer Deduktion hier nur die logischen Momente zugrunde zu legen, die einer jeden Kategorie ihre Eigenart geben. Das objektivierende Moment würden Sie jedesmal hinzuzudenken haben; ich stelle also jetzt die Anwendung der Kategorien auf die Zeit, aus welcher apriorische Zeitbegriffe oder reine Schemata entstehen, nach der Ordnung der logischen Klassen dar:

Klasse I. Momente: Allgemeinheit — Besonderheit — Einzelheit.

In der allgemeinen Logik handelt es sich, wie wir sahen, nur um das Verhältnis der Begriffe zueinander, nicht um ihr Verhältnis zum außerbegrifflichen (z. B. sinnlichen) Gegenstand. Hier unterscheiden sich die Begriffe nur durch Qualität (z. B. Tanne, Buche, Eiche) und werden quantitativ dadurch vereinigt, daß sie gemeinsam unter einem Gattungsbegriff (Baum) stehen.

Nun steht außerhalb dieses logischen, aber innerhalb des sinnlichen Horizonts a priori die Zeit vor uns. Um einen Begriff von dieser endlosen, gleichförmigen, daher in ihren Teilen an sich ununterscheidbaren Leere zu erhalten, um logisch verbindbare Begriffselemente (Sonderbegriffe) und einen diese Sonderbegriffe vereinigenden Begriff zu erhalten, müssen wir die Zeit stückweise erfassen, von diesen Stücken Begriffe bilden und diese Begriffe logisch vereinigen. Denn unsere Art des Denkens setzt ja gesonderte Begriffe voraus, die logisch vereinigt werden. Also muß auch das Sinnliche (die Zeit) in Stücken aufgenommen werden, die logisch vereint werden.

Diese Zerlegung der Zeit in Zeitteile oder Zeitstellen erfolgt dadurch, daß die Urteilskraft die Phantasie leitet und sie veranlaßt, die leere Zeit durch reine phantasmatische Vorstellungen zu erfüllen und rhythmisch zu unterbrechen (ähnlich wie es in der Empfindung durch Töne, z. B. das Schlagen der Uhr oder den Pendelschlag, geschieht), durch dieses

Einfallen phantasmatischer Stöße entstehen Zeitstellen, und von diesem rhythmischen Verfahren der Phantasie können wir uns, da es eine Handlung ist, Aktivvorstellungen oder Begriffe bilden, die zugleich das Produkt der Phantasie, die geteilte Zeit, zum Gegenstand haben. Die Urteilskraft leitet aber dieses Verfahren der Phantasie durch Verwendung logischer Momente — der Begrenzung oder Limitation der phantasmatischen Aktionen — und durch die apriorische Absicht, Sonderbegriffe zu erhalten und sie in einem Gesamtbegriff zu vereinigen, also durch die logischen Momente der Limitation und der Quantität.

Die logische Form der Quantität, die hier angewandt wird, ist aber nicht das logische Moment der Allgemeinheit und Besonderheit, sondern die ihm verwandte Kategoriengruppe der Einheit — Mehrheit — Allheit.

Die Zeitteile verhalten sich zu einander wie die Ordnungszahlen: Erster, zweiter, dritter Zeitteil. Eine größere Zeit verhält sich zu ihren Teilen nicht wie das Allgemeine zum Besonderen, sondern wie die Summe zu den Summanden. Der Verstand mußte also, um der Zeit beizukommen, eine Variante seiner logischen (diskursiven) Momente (Allgemeinheit — Besonderheit) bilden, und daraus entstanden die Intuitivmomente und reinen Kategorien der Einheit — Mehrheit — Allheit.

Diese Kategorien enthalten die gleiche Art der Subordination wie die Momente; denn die Einheit ist der Mehrheit und diese der Allheit (die Summanden der Summe) in ganz analoger Weise subordiniert wie das Besondere (die Arten) dem Allgemeinen (der Gattung). Das Prinzip der Subordination ist also das gleiche. Nur mußte es, da die Zeit einen anderen Charakter (intuitiven Charakter) hat, anders angewandt werden.

Angewandt auf die Zeit, ergeben nun diese Kategorien der Quantität die Zeitteile als Einheiten (Kategorie), die endlos fortlaufend sich zunächst zu Mehrheiten vereinigen und demnächst in der vorgestellten Allheit das Ganze der endlosen Zeit treffen. Diese endlose Reihe der Einheiten aber ist der neu entstandene apriorische Begriff der endlosen Reihe der Zahlen[1], das Zahlensystem. Die reinen Kategorien

[1] Ohne die Zeit würden wir also gar keine Vorstellung von Stücken haben, die sich zählen lassen, d. h. sich numerisch unterscheiden. Denn die leere (nicht angewandte Kategorie) gibt ja keine Vorstellung von Materialstücken, die sich numerisch unterscheiden lassen. Wir können also mit ihr allein (isoliert) gar keine Bedeutung verbinden.

Einheit, Mehrheit, Allheit sind also ganz allgemeine reine Begriffe, durch die sich Gegenstände überhaupt denken lassen. Indem wir aber diese Begriffe auf die Zeit und ihre Teile anwenden, haben wir ein Material gefunden, das wir unter sie subsumieren können, und dieses Material (die apriorische Zeit) gibt uns nun den Begriff der endlosen Reihe von Einheiten, d. h. die Zahlen, die ebenso wie die Teile der Zeit aufeinanderfolgen. Dadurch ist die Zeit auf Begriffe gebracht, in die logische Union hineingezogen und als eine Größe (Quantum) erkannt. Die Zeit selbst nämlich wird durch den logischen Begriff der Form erfaßt und repräsentiert, der ganze spezifische Charakter dieser Form aber wird durch den Begriff eines Quantums getroffen, das durch Zahlen (oder die Funktion des Zählens) vollständig bestimmt wird.

Sie sahen also hier einen Fall vor sich, in welchem die reine (an sich leere) Kategorie angewandt wird. Die reine Kategorie ist zur schematisierten Kategorie geworden, d. h. sie hat den Zeitbegriff, nach Kant: das Zeitschema aufgenommen.

Da nun aber die Zeit die Form aller Vorstellungen ist, so ist die schematisierte Kategorie auf alle Vorstellungen, daher auch auf die Erscheinungen, anwendbar.

Aus dieser Anwendbarkeit der Kategorien auf die Erscheinungen bildet nun die Urteilskraft ihr erstes Naturgesetz:

„Alles Erkennbare hat eine Größe, und zwar eine extensive Größe (welche Dauer heißt)."

Da nun aber der Raum weiterhin selbst als Vorstellung unter die Zeit fällt — denn die Phantasie gebraucht eine bestimmte Zeit, um ihn zu durchlaufen —, so gehört auch die Raumgröße zu den in die logische Ordnung überführbaren apriorischen Größen, nur mit dem Unterschied, daß seine Teile ebenderselben Zeit angehören, d. h. gleichzeitig sind.

Klasse II. Positiv — Negativ — Limitativ.

Während die vorige Klasse die intellektuelle Form der Erscheinung feststellt, konstituiert diese Klasse den allgemeinen intellektuellen Charakter der Materie, d. h. den allgemeinen und notwendigen Inhalt der Zeitform. Denn während jene die Zeit als Form der Erscheinung

erfaßt, faßt diese umgekehrt die Erscheinung als etwas auf, das zur Zeit im Gegensatz steht, unterscheidet also die Zeit von der Erscheinung, und zwar durch einen ganz allgemeinen Begriff, nämlich durch die Kategorien: der Realität (des Etwas, des Positiven) — des Nichts (Negativen) — der Limitation (Begrenzung oder Bestimmtheit der Realität).

Mittels dieser Kategorien faßt die Urteilskraft die Zeit — die sie zuvor als Form der Erscheinung auffaßte — nunmehr als Leere, d. h. als einen Gegenstand auf, der das Fehlen der Materie darstellt. Im Gegensatz zu diesem Nichts aber faßt sie die Empfindung (daher die Erscheinung) als ein Positiv, als Realität auf. Hierdurch erhält die Erscheinung den Charakter von etwas, das sich durch eine besondere Art von Größe, nämlich durch die Stärke des Bewußtseins von der leeren Zeit unterscheidet. Alle Erscheinungen müssen, wie a priori einzusehen, diesen Charakter eines stärkeren Grades oder einer Intensivgröße haben; denn sie müssen nicht nur in die Form der Zeit fallen, sondern sich auch von ihr als dem Nullpunkt des Empfindungsthermometers unterscheiden. Daß wir dies a priori erkennen, liegt wiederum am Vermögen der Phantasie, der wir, je nach der Energie der phantasmatischen Handlung, mehr oder weniger intensive Bilder abzunötigen vermögen.

Daraus leitet nun die Urteilskraft ihr zweites Naturgesetz ab:

„Alle Empfindung, daher alle Erscheinung, hat eine intensive Größe oder einen Grad."

Aus den beiden ersten Klassen folgt: Alle Erscheinung, jeder Gegenstand der Sinne, also alle Materie hat eine extensive und intensive Größe. Extensität und Intensität (Grad, Energie) sind also die notwendigen Kennzeichen der Substanzen, die zwar in Ansehung der Größe veränderlich sind, niemals aber ganz aufgehoben (vernichtet) werden können. Mag also die Extensität und Intensität einer bestimmten Substanz noch so sehr vermindert werden, sie wird niemals zu Null, d. h. sie verschwindet nicht aus Zeit und Raum[1]. (Auf den Gesetzen der Extensität und Intensität beruht auch letzten Endes das apriorische Gesetz von der Erhaltung der Energie.)

[1] Extensität und Intensität überhaupt sind daher Kriterien der Substanz.

Klasse III. Momente: Subjekt—Prädikat. Bedingendes — Bedingtes. Gegenseitige Bedingtheit.

Denken Sie auch zu diesen Momenten das Objektivmoment hinzu, so haben Sie die Kategorien: Substanz — Akzidenz, Ursache — Wirkung, Wechselwirkung.

In der ersten Klasse hatten wir Zeitteile erhalten, in dieser Klasse müssen also aus der Anwendung der reinen Kategorien auf die Zeit Verhältnisse in der Zeit begriffen werden, und zwar findet die Urteilskraft, daß hier nur drei Verhältnisse möglich sind.

1. Das Verhältnis der ganzen Zeit zu ihren Teilen.

2. Das Verhältnis des Zeitteils zum Zeitteil.

3. Das Verhältnis einer Mehrheit von Vorstellungen, die (wie z. B. die Raumteile) in derselben Zeit, d. h. gleichzeitig sind.

Andere Verhältnisse sind in der Zeit nicht möglich, folglich können auch in den Erscheinungen nur diese drei allgemeinsten Zeitverhältnisse vorkommen. Hierauf gründet sich nun die Anwendung der drei Kategorien der Relation auf die in Klasse II gefundene Realität, d. h. auf die Erscheinung.

1. Als Subjekt in der Zeit (im Gegensatz zum Prädikat gedacht) kann nur das an der Erscheinung angesehen werden, das alle Zeiten erfüllt, das sich also zu den wechselnden Erscheinungen verhält wie die ganze Zeit zu ihren Teilen. Dieses alle Zeiten erfüllende phänomenale Subjekt ist das Beharrliche, das in allen Zeiten Identische. Denn wie die Zeitteile nur dem Zeitganzen subordinieret werden können, so können die Erscheinungen, die nur einen Teil der Zeit erfüllen, d. h. die wechselnden Erscheinungen, nur demjenigen Erscheinenden subordiniert werden, was in allen Zeiten existiert. Dadurch aber werden die flüchtigen Erscheinungen zu Zuständen (Prädikaten) der Substanz, d. h. des Beharrlichen. Es gibt also gar keinen anderen Weg, die Erscheinung in die Formen Substanz und Akzidenz, d. h. in die logische Union zu überführen, als wenn sie etwas zu allen Zeiten Beharrliches enthalten, dessen Zustand oder besser Existenzweise das Vergängliche ist. Daraus bildet die Urteilskraft das Naturgesetz von der Erhaltung der Substanz, dessen Gültigkeit ich schon im ersten Teile bewies:

Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche als den Gegenstand selbst und das Wechselnde als die jeweilige Art seines Daseins.

Auch hier sehen Sie deutlich, daß dieses Gesetz **mehr** enthält als die reinen Kategorien Substanz und Akzidenz. Es zeigt die Anwendung dieser Kategorien auf die Erscheinung als Zeitgröße, enthält also einen reinen Zeitbegriff oder ein reines Schema. Die Kategorie heißt Substanz, das Schema heißt das Beharrliche. Das Schema ist also ein Begriff, der durch Überführung der sinnlichen Zeit in die logische Begriffsordnung entstanden ist. Nehmen wir das Schema weg, so bleibt nur die leere oder reine Kategorie übrig. Ebenso verhält es sich mit allen anderen Naturgesetzen und reinen Naturbegriffen, wie schon die beiden ersten Klassen zeigten und die folgenden zeigen werden.

Wir können daher schon jetzt bemerken, daß, wenn wir etwa die Kategorien auf das Übersinnliche, daher Überzeitliche anwenden wollen, wir das Schema weglassen und uns der reinen Kategorie bedienen müssen. Dann aber haben wir nicht die mindeste Ahnung, auf welche Weise etwa jenes Übersinnliche unter die Kategorie fallen könnte (d. h. wie wir es in den Begriff überführen könnten), während wir das bezüglich der Erscheinungen als Zeitgrößen a priori wissen.

2. Die Momente des Bedingenden und Bedingten oder die Kategorien: Ursache und Wirkung.

Nur das Verhältnis eines Zeitteils zum andern kann unter diese Kategorie gebracht werden. Denn ein Zeitteil kann nur eintreten (als Bedingtes), wenn der vorhergehende abgelaufen ist (Bedingung). Sollen also Erscheinungen unter diese Momente fallen, so muß die eine auf die andere (vorhergehende) nach einer (hypothetischen) Regel folgen. Das Zeitschema der Kategorie ist also das der gesetzmäßigen Aufeinanderfolge der Zustände der Substanzen, welches Veränderung heißt; ohne dieses Schema würden wir uns von der Naturkausalität gar keine Vorstellung machen können. Das Naturgesetz lautet:

Alle Veränderungen der Substanz geschehen nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung.

3. Das Moment der gegenseitigen Abhängigkeit oder die Kategorie der Wechselwirkung.

Nur die Teile dessen, das in ebenderselben Zeit ist, d. h. nur gleichzeitig existierende Materialstücke, können im Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit stehen. Gleichzeitig existent sind aber nur die Teile des Raumes, stehen daher auch in wechselseitiger Abhängigkeit. Denn man kann sich keinen Raumteil denken ohne einen angrenzenden Raumteil,

da jede Raumgrenze als Ausgedehntes notwendig selbst im Raume liegt. Folglich läßt sich die Kategorie der Wechselwirkung nur anwenden auf Dinge, sofern sie gleichzeitig existieren, und sie muß anwendbar sein, widrigenfalls sich die Mehrheit der Substanzen nicht in die Begriffsordnung überführen, daher nicht erkennen läßt.

Das Naturgesetz dieser Relation lautet: Alle Substanzen (und ihre Zustände), d. h. alle Dinge stehen in durchgängiger Gemeinschaft oder Wechselwirkung.

Ein Beispiel dazu: Lassen Sie einen Planeten zu nichts werden, so muß unser ganzes Sonnensystem zusammenstürzen. Denn jeder Planet wirkt vermöge seiner Anziehungskraft auf die Erhaltung des Gleichgewichts in den Bewegungen der Weltkörper, seine Erhaltung ist daher Bedingung der Erhaltung, seine Veränderung würde die Ursache der Veränderung des Systems sein.

Klasse IV: Die Modi.

Hier tritt eine vierte Art der Beziehung zur Zeit hervor. Sie läßt sich am leichtesten erfassen durch einen Vergleich mit der zweiten Klasse (der Realität). Diese Kategorie wirkte durch die Unterscheidung der Empfindung von der Zeit, so daß die Empfindung als Reales, die Zeit als ihr Gegensatz, als ein Nichts aufgefaßt wurde. In der Modalklasse wird nun dieses Reale wieder mit der Zeit verbunden, und zwar dadurch, daß dem Realen der Charakter des Inhalts, dagegen der Zeit der Charakter der Form beigelegt wird. Wie also in der allgemeinen Logik die Modi die Arten darstellen, wie der Inhalt unter die logische Form subsumiert wird, so stellen sie hier die Arten dar, wie der Gegenstand (die Empfindung) unter die sinnliche Form subsumiert wird. Demgemäß erleiden auch hier die logischen Momente eine Umwandlung. So wird z. B. aus dem assertorischen Moment der Gültigkeit des Urteils die Wirklichkeit des Gegenstandes in der Zeit, und die Kategorien lauten: 1. Wirklichkeit — Unwirklichkeit, 2. Möglichkeit — Unmöglichkeit, 3. Notwendigkeit — Zufälligkeit.

1. Demgemäß ist das Reale, das eine bestimmte Zeit erfüllt, in dieser Zeit wirklich, was in ihr fehlt, unwirklich.

2. Wenn ich auf Grund des Zusammenhangs der Erscheinungen

etwas in einer beliebigen Zeit als deren Inhalt denken kann, so denke ich es als möglich.

3. Wenn ich ein Reales (z. B. die Substanz oder auch einen gesetzmäßigen Verlauf) als allen Zeiten angehörig denke, denke ich es als notwendig und im Gegensatz dazu das sonstige Wirkliche als zufällig.

Die Anwendung der Modi stützt sich also gleichfalls auf das eigenartige Verhältnis der apriorischen Zeit zu dem, was darinnen auftritt, und zwar auf das Verhältnis: „Form und Materie".

Hieraus ersehen Sie auch, daß der Zeit keineswegs von selbst der Charakter einer „Form" innewohnt, daß ihr vielmehr die Urteilskraft diesen Charakter in Relation zur Empfindung beilegt. Denn die Begriffe Form und Inhalt sind die ursprünglichen intellektuellen Werkzeuge der subsumierenden Urteilskraft.

Ich habe Ihnen nunmehr die Gesamtheit der a priori erkennbaren Naturgesetze vorgeführt und Ihnen gezeigt, aus welchen Gründen sie a priori erkennbar sind.

Kant hat sein Problem: „Wie ist die Erkenntnis dieser ewigen Wahrheiten auf natürlichem Wege erklärbar[1]?" glänzend gelöst. Die Lösung lautet: Sie stammen aus den apriorischen logischen Funktionen des Verstandes, angewandt auf die gleichfalls apriorische Zeit. — Rückwärts also bestätigt diese Lösung Kants Lehre von Zeit und Raum[2]. Zugleich sehen Sie nunmehr, warum ich Ihnen im Vortrag 7 den Beweis der Gewißheit der in Klasse III erörterten drei Gesetze: (der sog. Analogien: Kausalgesetz, Substantialgesetz und Gesetz der Wechselwirkung) führen konnte.

Ich ging aus von der Identität des Begriffes und folgerte daraus: Um erkennbar zu sein, müssen auch die Erscheinungen Identität haben. Den Begriff der Identität habe ich inzwischen auf die apriorische Einheit des logischen Bewußtseins, auf die logische Union zurückgeführt.

---

[1] In der schulgerechten Fassung Kants: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?"

[2] Wer eine vertiefte Einsicht wünscht, den verweise ich auf die Kritik selbst und auf meine Arbeiten, namentlich auf meine „Logik", Herford 1911, und auf meine Abhandlung „Die Beweisführung in der Kritik" (erschienen Juli 1914 in der Altpr. Monatsschrift und als Sonderdruck im Selbstverlag).

Sodann zeigte ich, daß die gedachten drei Gesetze — sofern die Erscheinungen sich ihnen anpassen — diese Identität als eine regulative Realidentität hervorbringen. Daß dieser Beweis Ihnen einleuchtend war, obwohl Sie damals die Gründe noch nicht kannten, die ihn möglich machten, ist ganz natürlich. Denn sie dachten von selbst, ohne es zu bemerken, diese Gründe mit. Sie lagen schon versteckt in Ihrem Bewußtsein. Jetzt haben wir sie ans Licht gezogen. Denn ich zeigte Ihnen inzwischen: a) daß die drei Analogien logische Funktionen sind, die außerlogische Gegenstände in die logische Union hineinziehen, b) daß die logische Identität der Erscheinungen — wie sie in den Analogien steckt a priori von der Zeit abgelesen wird, daß sie also die notwendige Folge der Anwendung der logischen Funktionen auf die Erscheinung als Zeitgröße ist. Nehmen Sie dazu den a priori selbstverständlichen Satz: „Für uns ist nur erkennbar, was in die Zeit fällt", m. a. W.: „Was keine Dauer hat, ist unerkennbar", so sehen Sie jetzt die verborgenen Gründe des Beweises ein.

Das einzige Moment meines Beweises, das ich hier nicht nochmals darlegte, ist der Umstand, daß die Erscheinungen nicht nur unter Kategorie und Schema stehen, sondern auch gesetzmäßig (nach einer festen Regel) sich verhalten müssen, widrigenfalls sie als identische Gegenstände nicht erkennbar, daher überhaupt unerkennbar sein würden. Daß aber die gesetzmäßige Anpassung der Erscheinungen unter die Kategorien Bedingung ihrer Erkennbarkeit ist, folgt gleichfalls aus dem Identitätsbegriffe, d. h. aus der Notwendigkeit der logischen Union. Denn das Gesetz gründet die regulative oder labile im Gegensatz zur reinen oder stabilen Identität, es gründet daher die Identität wandelbarer Gegenstände.

Durchlaufen Sie nach diesen Bemerkungen nochmals den Beweis. Sie haben jetzt die logischen Gründe seiner Möglichkeit in der Hand.

Und nun blicken Sie zurück: Ich zeigte Ihnen, daß wir nicht denken können ohne die logischen Momente, daß also ohne sie Begriffe unmöglich sind, ferner, daß ohne Begriffe Erkenntnis, also auch empirische Erkenntnis, d. h. Erfahrung, folglich auch deren Gegenstand, die Natur, für uns unmöglich ist. Folglich mußten die Erscheinungen unter logische Funktionen und, was dasselbe, unter logische Gesetze (die Kategorialgesetze) gebracht und dadurch in die Ordnung der Begriffe, in die logische Union überführt werden. Die Gesetz-

mäßigkeit der Natur liegt also primär in der Ordnung der Begriffe. Nun denken wir das, was vom Begriffe gilt, wie wir sahen, notwendig in die Erscheinung hinein, und dadurch entsteht die Vorstellung von der Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen, d. h. vom Dasein einer Natur.

Wir sahen ferner, daß die logische Union selbsttätig herbeigeführt wird durch das Subjekt der Erkenntnis, das Ich, und zwar durch eine Handlung desselben, welche Verbindung (Synthesis) heißt. Wir sahen, daß die logischen Funktionen nichts sind als ebensoviele Arten der Verbindung jenes Stoffes, der sinnlich gegeben ist, und durch Vermittlung der Phantasie in den Begriff überführt wird. Das Subjekt des Denkens, das Ich, ist also eine Kraft, die von innen heraus vermöge der ihm a priori bekannten Organisation seines Denkens die Gesetze voraussieht, unter denen die Materie stehen muß, wenn sie erkennbar sein soll. Diese Gesetze des Denkens sind die Formen der Begriffe, die Kategorialgesetze. Als unter diesen Gesetzen stehend denkt das Ich notwendig alles ihm Erkennbare, weil das, was nicht darunter stehen würde, nicht in sein Denken (seine Begriffe) eingehen, daher nicht erkennbar sein würde[1].

Nunmehr können wir die sämtlichen logischen Regeln, die ich Ihnen vorführte, unter dem Namen des Gesetzes des Verstandes zusammenfassen, können also die gewaltigen Mittel der Erkenntnis kurz als „das Gesetz" bezeichnen, und das Subjekt der Synthesis und damit der Erkenntnis, das Ich, steht jetzt da als Gesetzgeber der

[1] Da ich hier nur die reale Möglichkeit der Lehre darzutun, nicht aber den vollständigen Beweis zu geben beabsichtigte, so habe ich den schwerer einzusehenden höchsten Beweisgrund der Kritik: die Deduktion der tr. Apperzeption (des Selbstbewußtseins) weggelassen. Diese allerseits unverstandene Deduktion werde ich in einer besonderen Arbeit auf leicht einsehbare Art darstellen. Doch will ich hier denjenigen, die tiefer in die Lehre eindringen wollen, wenigstens das nicht deutlich genug hervortretende Thema (die Behauptung) der Kritik mitteilen. Sie sagt: die Handlung der Synthesis (die Verbindung des sinnlich Gegebenen im Begriff) ist nicht nur die Bedingung der Existenz einer erkennbaren Natur (wie wir oben zeigten), sondern eben diese Handlung ist sogar die Bedingung, damit die Einheit unseres „Ich" (und damit die Existenz des Ich), d. h. das Selbstbewußtsein (oder die „Apperzeption") möglich ist. Unser identisches Ich ist also nur möglich und ist sich seiner nur bewußt, sofern es die Handlung der Synthesis ausübt. Anders ausgedrückt: Wir werden uns einer Seele nur bewußt, sofern sie die Funktion der Synthesis ausübt. Das „Ich" beruht auf dem apriorischen Funktions-Bewußtsein des Verbindens.

Natur. Der Begriff des Gesetzes gehört ihm allein an, er ist aus seiner logischen Eigenkraft entsprungen, und er ist das Instrument, mit welchem das erkennende Wesen die Masse der Erscheinungen, die an sich ein Chaos sein würde, zur Natur, d. h. zu einer logischen Ordnung macht. Das Gesetz ist also das Licht, das das Chaos zerteilt und ordnet, das Zeit und Raum beherrscht.

Das Gesetz ist auch das Mittel, durch das wir die Vorgänge der Natur voraussehen und dadurch praktisch nutzbar machen.

Das Gesetz endlich werden wir wiederfinden als Grund der sittlichen Ordnung.

Wir sehen also: Der apriorische Organismus und das erkennende Wesen, dem er angehört, sind das Zentrum unserer Welt. Die Existenz der Natur hängt von ihm ab sowohl sinnlich wie logisch.

Nunmehr gehen wir zu einem neuen Horizont des Intellektes über, zum Gedanken des Übersinnlichen, d. h. dessen, was jenseits von Zeit und Raum liegt, zum Horizont der Vernunft im engeren Sinne[1].

Wollen Sie die Grenzen dieses Horizonts deutlich erkennen, so müssen Sie einen Unterschied, auf den ich bereits hinwies, scharf beachten, den Unterschied der reinen Kategorie von der schematisierten, auf die Zeit angewandten Kategorie, wie sie in den Naturgesetzen enthalten ist. Die letztere ist als Naturkategorie selbstverständlich nicht auf das Übernatürliche anwendbar, wohl aber vielleicht die erstere.

23. Der Horizont der Vernunft, insbesondere das logische Moment der Vernunft und die Ideen.

Wir haben jetzt die Grundzüge des Kantischen Weltgefüges, soweit es sich um die Erkenntnis der Sinnenwelt handelt, durchlaufen. Wenn Sie das Weltgebäude in diesem neuen Licht nicht nur nüchtern logisch-schematisch oder formelhaft, sondern plastisch und greifbar vor Augen haben, wenn es Ihnen gelang, die Welt als Sinneserscheinung, hervorgerufen vom Ding an sich — der unerkennbaren Ursache — und umgewandelt durch das Gesetz des Verstandes in eine geordnete Welt von Dingen deutlich zu sehen, wenn Ihnen das auch nur in

[1] Kant bezeichnet nämlich sowohl den ganzen Erkenntnisorganismus, den ganzen Intellekt, wie seine höchste Instanz als „Vernunft".

Ansehung der gröbsten Umrisse gelang, so muß Ihre Weltauffassung eine radikale Veränderung erlitten haben, eine „Revolution der Denkungsart" muß sich, wie Kant sagt, in Ihnen vollzogen haben. Sie müssen die Welt in einem anderen, einem ganz wunderbaren Lichte sehen. Die Mystik, die über der Natur liegt, ist völlig verwandelt. Das Wunder des Menschen als des Mittelpunkts der Welt tritt hervor. Spüren Sie aber von dieser Revolution noch nichts, so ist es mir trotz aller Bemühungen noch nicht gelungen, Ihnen das zu zeigen, was ich sehe, und Sie müssen sich dann bemühen, durch eigenes Nachdenken sich in diese große Lehre zu vertiefen.

Daß wir nicht Dinge, die an sich und unabhängig vom Organismus unserer Erkenntnisse existieren, vor uns haben, daß es nur Erscheinungen in unseren Organa des Raumes und der Zeit sind, welche wir sodann durch logische Funktionen in Komplexe zusammenfassen, die wir als Dinge erkennen, — daß es also nur eine logische Seite der Erscheinungen ist, durch die wir ihnen beizukommen vermögen, während unmittelbar hinter diesen Erscheinungen das unergründliche Geheimnis liegt, ist eine Tatsache, die das Gemüt in eigentümliche Schwingungen versetzt.

Die Dinge, die wir erkennen, treten somit nur dadurch vor uns auf, daß wir die Erscheinungen da packen, wo sie unserem Intellekt einen Angriffspunkt bieten, nämlich an ihrer Gesetzmäßigkeit. Die Dinge sind intellektuelle (logische) Auffassungsarten der Erscheinungen. Und das Unerklärliche, das Wunderbare ist, daß diese Erscheinungen so eingerichtet sind, daß sie sich unserem Fassungsvermögen anpassen.

Daher haben diese Dinge (also die Körper) mit den Dingen an sich, die nicht etwa diese Körper, sondern nur die Erscheinungen hervorbrachten, gar nichts zu tun, und wir können also von den Dingen nicht auf die Dinge an sich schließen. Aber auch von den Erscheinungen können wir nicht auf den Charakter der Dinge an sich schließen; denn die einzelne Erscheinung ist ja gar nicht Gegenstand der Erkenntnis, sondern nur das Ding, d. h. der Komplex der Erscheinungen, gibt der Einzelerscheinung erst ihre Bedeutung.

Das Ding an sich bleibt demnach absolut unerkennbar. Daher bezeichnet Kant es als den Grenzbegriff. Denn da es unerkennbar ist, so ist das, was jenseits der Grenze der Erkenntnis liegt, nur für den Gedanken ein besetzter, dagegen für das Erkennen ein

leerer Raum. Wir wissen nur, daß dieser Raum besetzt ist, nicht aber, wie er besetzt ist. Und hier haben Sie nun die Bedeutung des vielfach mißverstandenen Kantischen Ausspruchs: „Ich mußte das Wissen (nämlich das Wissen vom Übersinnlichen) aufheben, um Platz für den Glauben zu schaffen."

Daß diese Weltanschauung, die ich Ihnen aufwies, schon für sich eine große und erhabene Erweiterung unserer Erkenntnis und des Horizonts unseres Lebens bedeutet, daß sie einen dem dauernden Kulturfortschritt vielleicht hinderlichen Irrtum zerstört, wird Ihnen klar sein. Aber sie leistet mehr, und dieses Mehr ist bei Kant die Hauptsache und der Hauptzweck, daher bezeichnet er seine ganze Lehre als Kritik, und der Weltenbau, den ich aus dieser Kritik herauszog, ist für ihn nur die Grundlage, das Fundament, der Baugrund für die Kritik, d. h. für die Frage, was denn nun unser vorher dargestelltes Erkenntnisvermögen für die Erkenntnis des Übersinnlichen, für die eigentliche Metaphysik leisten möge[1].

Das können wir, wie ich Ihnen zeigte, a priori einsehen, daß die Sinneserscheinungen, wenn sie erkennbar sein sollen, unter das Gesetz und unter die Kategorie der Kausalität fallen müssen. Aber in der Metaphysik handelt es sich nicht mehr um sinnliche Gegenstände, um Erscheinungen, die in die Zeit, die Form der Sinnlichkeit, fallen, sondern um übersinnliche, daher auch überzeitliche Gegenstände, und jenes Kausalgesetz, da es, wie ich zeigte, den Zeitbegriff enthält, ist auf sie gar nicht anwendbar, d. h. wir können außersinnliche Gegenstände gar nicht mehr mit dem Zeitbegriff des notwendigen, regelmäßigen Aufeinanderfolgens erfassen. Wir sehen somit, daß die gewöhnliche Kausalkategorie ihrer Bedeutung nach immanent (intraorganisch) und nur zur Bildung sinnlicher Erkenntnis, d. h. der Erfahrung, anwendbar ist.

Daher können wir nicht behaupten: Weil das Kausalgesetz immanente Gewißheit hat, ist es auch transzendent brauchbar. Dieser Schluß würde nicht nur unrichtig sein, sondern es ist sogar a priori einzusehen, daß dieses Kausalgesetz, da es sich nur auf die Zeit, also

---

[1] Eben der Umstand, daß Kant Eile hatte, zu seinem Hauptzweck zu gelangen, ist wohl auch der Grund, daß das Fundament — obwohl sicher gelegt — doch nicht hinreichend ausgeführt wurde. Die tr. Analytik bedarf, um verständlich zu werden, einer weitläufigen Ausführung.

auf Sinnlichkeit, bezieht, gar nicht hinüberreicht in das Gebiet des Übersinnlichen. Denken wir demnach an unser gewöhnliches Kausalgesetz, so denken wir unwillkürlich stets an die Zeitkette der Ereignisse und an die Raumgemeinschaft der Dinge, d. h. an Sinneserscheinungen.

Andererseits bedürfen wir aber, um ins Übersinnliche vorzudringen, des Begriffes einer Ursache.

Problem: Wie also sollen auch nur unsere Gedanken hinüberzüngeln über das Gebiet der ganzen Sinnlichkeit hinaus?

Wohlgemerkt: Ob der Gedanke des Übersinnlichen wahr oder falsch ist, bleibe noch ganz dahingestellt. Ein Problem ist es schon, ob ein solcher Gedanke überhaupt möglich ist, d. h. ob der Gedanke nicht ein bloßes Wort ist, und sodann wie ein solcher Gedanke beschaffen ist, woher er uns kommt. Aus der Erfahrung kann er nicht kommen. Denn Erfahrung übersinnlicher Dinge haben wir nicht, da uns nur Erscheinungen in Zeit und Raum gegeben werden. Unser Denken des Übersinnlichen muß also rein apriorische Herkunft haben.

Das Problem dieses Denkens löst Kant durch den Nachweis der Herkunft des metaphysischen Denkens aus der reinen Vernunft. Damit tritt nun ein neues Organon des apriorischen Organismus auf, nämlich der obere Intellekt oder die Vernunft.

Wie der niedere Intellekt oder Verstand die logischen Momente und Kategorien, d. h. Begriffe oder intellektuelle Vorstellungen hervorbrachte, so bringt die Vernunft Ideen oder intelligible Vorstellungen hervor. Gegenstand unserer Betrachtung ist also jetzt der Ursprung und die Bildung der Ideen.

Wie die Verstandesgrundsätze aus zwei Faktoren bestanden, 1. der reinen Kategorie oder dem Verstandesbegriff, 2. dem sinnlichen Zeitbegriff (Schema), so ist auch die Idee aus zwei Faktoren zusammengesetzt, nämlich aus:

1. dem logischen Moment der Vernunft,
2. der reinen Kategorie.

Wie sich die reine Kategorie auf das sinnliche Schema der Zeit stützt und mit ihm sich verband, so stützt sich das logische Moment der Vernunft auf die reine Kategorie und verbindet sich mit ihr. Durch diese Verbindung wird die vom Zeitschema losgelöste Kategorie intelligibel oder idealisiert. Die reine Kategorie kennen wir schon, sie ist die notwendige Bedingung, Gegenstände — einerlei, welcher

Art — also auch außersinnliche — in die logische Ordnung hineinzuziehen, ist somit auch die Bedingung, übersinnliche Gegenstände zu denken. Tauglich ist sie aber dazu im Gegensatz zu den Natur- (d. h. Verstandes-) Gesetzen, weil sie aus diesen unter Weglassung des sinnlichen Schemas herausgelöst, d. h. vom sinnlichen Schema der Zeit befreit ist.

Dagegen das logische Moment[1] der Vernunft kennen wir noch nicht. Wir wollen es jetzt darstellen:

Die Vernunft ist unter anderem das Vermögen des Gebrauchs der Urteile, d. h. der logischen Technik. Während der Verstand (oder die Urteilskraft des Verstandes) die Urteile formiert, formiert die Vernunft (oder ihre Urteilskraft) die Schlüsse[2]. Sie verbindet mehrere Urteile miteinander dadurch, daß ein Materialbegriff des ersten Urteils im zweiten ebenfalls auftritt, wodurch ein drittes Urteil gebildet werden kann. Beispiel: Alle gefiederten Wesen sind Vögel. Der Adler ist ein gefiedertes Wesen. Also ist der Adler ein Vogel. Im ersten Urteile wird das Gefiederte unter die Gattung des Vogels gebracht. Im zweiten wird der Adler unter die Gattung des Gefiederten gebracht. Im dritten wird daraus geschlossen, daß der Adler unter die Gattung des Vogels fällt.

Der so auf eine logische Formel gebrachte Schluß erscheint trivial. Aber man darf seine Bedeutung für die Erkenntnis ja nicht unterschätzen. Eine einzige allgemeine Regel erspart uns zahlreiche Untersuchungen, so z. B. die Regel: „Wo eine optische Fläche liegt, ist ein Körper." Ohne diesen Satz würden Sie sich fürchten müssen, zu gehen. Denn den Fußboden, den Sie noch nie betreten haben, den unbekannten Weg gewahren Sie vor sich nur als optische Fläche; Ihre Sicherheit, mit der Sie sich auf ihm fortbewegen, beruht also auf Erkenntnis durch einen Schluß aus der obigen Regel. So spielen Schlüsse in ungeheurer Anzahl eine außerordentliche Rolle in der Erkenntnis, ohne daß wir es selbst bemerken. Der Irrtum belehrt

[1] Der Ausdruck „log. Moment d. V." stammt nicht von Kant, sondern von mir; ich führte ihn ein, um dieses Moment von seiner Anwendung, d. h. von der „Idee" schärfer zu unterscheiden.

[2] Nämlich die eigentlichen Schlüsse im Gegensatz zu den sog. Folgerungen des Verstandes (vgl. dazu m. „Logik").

uns öfters erst darüber, daß wir durch Schluß erkannten. So, wenn wir vom Spiegelbild auf den hinter dem Spiegel befindlichen Körper schlossen. Die Tendenz, durch Schlüsse zu erkennen, ist also ein besonderes logisches Vermögen, ein unentbehrliches Vermögen, und dieses Vermögen bezeichnen wir als theoretische Vernunft.

Sie brauchen sich nun nur den Bau des Schlusses anzusehen, um sofort zu erkennen, daß alles davon abhängt, daß wir eine allgemeine Regel als Obersatz gewinnen, um davon alles Besondere abzuleiten. Daraus ergibt sich die Tendenz der schlußbildenden Vernunft, Obersätze zu entdecken, die den Charakter allgemeiner Regeln haben, daher die Basis für Schlüsse abgeben können.

Das logische Ideal der Vernunft ist aber ein Obersatz, von dem alle anderen Sätze ableitbar sind, während er selbst keiner Ableitung von einem höheren Satze mehr bedarf. Wäre ein solcher Obersatz möglich, so wären alle denkbaren Urteile von ihm ableitbar, ständen also unter ihm und wären dadurch auf eine Einheit gebracht, so daß die Vernunft zugleich in der Lage wäre, die vom Verstande ausgespähten vielfältigen Regeln unter einer Einheit zu vereinigen.

Sowie demnach der Verstand durch seine Regeln die Erscheinungen zu vielfältigen Einheiten vereinigt, so würde die Vernunft die vielfältigen Regeln des Verstandes unter einer Vernunfteinheit vereinigen, indem sie für alle einen gemeinsamen Obersatz auffände.

Das würde das Ideal der logischen Technik der Vernunft sein.

Das logische Moment dieses Ideals lautet: Das Unbedingte und Absolute.

Denn ein Obersatz, der selbst nicht mehr ableitbar ist, ist: 1. unbedingt (nicht bedingt durch ein höheres Urteil), 2. absolut allgemein und notwendig (d. h. nicht nur relativ, z. B. nur für uns) gültig.

Habe ich z. B. das Urteil: „Es existiert als unbeschränkter Beherrscher der Welt ein allmächtiges, allweises und allgütiges Wesen, das alles zum höchstdenkbaren Besten lenkt", so sind in jedem Begriffe dieses Urteils die Momente des Unbedingten und Absoluten gedacht, und von diesem Gedanken als Obersatz (mag er nun wahr oder falsch sein, was wir hier ganz dahingestellt sein lassen) kann die Vernunft sämtliche Vorgänge der Welt als „zweckmäßige" Ereignisse ableiten. Denn wenn dieses Wesen allweise und absolut gut ist, so muß alles — auch

was zweckwidrig scheint — letzten Endes auf einen absolut wertvollen Zweck hinauslaufen.

Wird aber diese Ableitung durchgeführt, so werden alle Regeln des Verstandes einer höchsten Einheit (der zweckmäßigen Weltordnung) untergeordnet. Lassen Sie dagegen in jenem Satze das Moment des Absoluten und Unbedingten weg, so ist das höchste Wesen selbst abhängig gemacht, ist daher nicht mehr das höchste Wesen, auch wird dann aus der Allgüte eine Güte, aus der Allweisheit und Allmacht ein beschränktes Wissen und eine beschränkte Macht.

Wie wir demnach logische Momente als Formen von Begriffen und Urteilen im Vorrat des Verstandes fanden, so finden wir in der Vernunft ein logisches Moment als Prinzip des Schlußverfahrens. Das werden Sie sofort einsehen, daß dieses Moment des Unbedingten und Absoluten nicht aus der Erfahrung entnommen sein kann, daß sogar keine Erfahrung jemals eine Vorstellung darbietet, auf welche dieses Moment Anwendung findet — denn in der Erfahrung ist alles bedingt —, ja daß ebendeswegen die Erfahrung auch nicht einmal den Anlaß geben konnte, dieses Moment hervorzubringen. Es ist also die reinste, die absolute Spontaneität der Vernunft, die dieses Moment erzeugte.

Daher sind die Vorstellungen, die aus diesem Moment entspringen, nicht Begriffe, denn damit bezeichnet man das Begreifliche, d. h. Vorstellungen, die in der Erfahrung ihr Bild oder ihre Anwendung haben, sondern sie müssen einen besonderen Namen haben und heißen Ideen. Die Momente des Unbedingten und Absoluten sind für sich noch keine Ideen, sondern nur logische Momente. Sie sind nur Formen zu Ideen, aus ihnen lassen sich Ideen bilden. Derjenige Teil der Kritik, welcher diese Ideen und ihre Funktionen behandelt, ist die transzendentale Dialektik.

Jetzt haben wir das Moment vor uns, mittels dessen wir über die Sinnenwelt hinwegzuspringen vermögen, ja noch mehr, das sogar vor der Kritik uns veranlaßte, die Sinnenwelt als ein Ding an sich, d. h. eben als unbedingt existierend anzusehen. Daß dies ein transzendentaler Schein ist, wird durch die transzendentale Dialektik nochmals bestätigt, nachdem es schon durch die Ihnen vorgetragene Weltlehre bewiesen wurde. Während wir nämlich mit den Verstandsgrundsätzen überhaupt aus der Sinnenwelt nicht herauskommen konnten, da sie sich,

wie gesagt, auf das sinnliche Schema der Zeit stützen, so können wir das Moment des Unbedingten schlechterdings nicht auf die Sinnenwelt anwenden, so daß es uns zwingt, zu transzendieren, wenn wir es als Erkenntnisprinzip benutzen wollen. Mittels dieses Moments nun bilden wir die Ideen so, daß wir die Kategorie aus ihrem sinnlichen Zusammenhang herausreißen, was eben dadurch möglich ist, daß wir statt der sinnlichen Momente der Zeit ihnen das logische Moment des Unbedingten unterlegen, so daß nun die reinen Kategorien statt auf die Zeit auf das Unbedingte bezogen werden.

Unser obiges Beispiel von „einem höchsten, allweisen, allgütigen Wesen, das die Welt beherrscht", zeigt dies ganz deutlich: Denn ein Wesen wird gedacht durch die reine Kategorie der Realität, das Höchste durch den Zusatz des Moments des Unbedingten und Absoluten, die Herrschaft wird gedacht durch die reine Kategorie der Abhängigkeit (der Welt von diesem Wesen), seine Unabhängigkeit durch das Moment des Unbedingten.

Die transzendentale Dialektik gibt uns nun das ganze System der Ideen und deckt den logischen Schein auf, mit dem sie uns täuschen und bis auf Kant täuschen mußten. Insofern wirkt die Kritik lediglich negativ, sie schneidet Irrtümer weg, sie warnt vor dem Mißbrauch der Ideen. Dieses bloß negative Ergebnis der Kritik, so interessant es auch ist, und so sehr dadurch der Horizont des erkennenden Wesens, des Zentrums der Welt, und damit die Welt selbst, von Aberglauben und Vorurteilen gereinigt wird, lassen wir hier beiseite. Wir erwähnen nur, daß dadurch die vermeintlichen t h e o r e t i s c h e n Beweise des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele als Fehlschlüsse der Vernunft nachgewiesen werden, wodurch wiederum das „Jenseits der Zeit" für den G l a u b e n, und zwar für einen p r a k t i s c h e n Glauben oder besser für eine praktische G e w i ß h e i t frei gemacht wird.

Wir befassen uns hier lediglich mit den positiven Ergebnissen der Vernunftfunktionen, die auf einem vor Kant niemals begangenen Wege sich als ein Licht ausweisen, durch das uns ein Übersinnliches erhellt wird.

Unter den Ideen der Vernunft ist nämlich eine einzige, die uns auf dem Gebiet einer real möglichen Metaphysik weiterführt. Diese Idee ist die der intelligiblen Kausalität, der Kausalität des Unbedingten, der absoluten Selbsttätigkeit oder der F r e i h e i t.

24. Die Idee der Freiheit.

Die Idee der Freiheit muß nach dem vorigen Abschnitt 1. die reine Kategorie der Kausalität (der Wirkenskraft), 2. das logische Moment der Vernunft, das Moment des Unbedingten enthalten. Frei sein heißt unabhängig handeln, d. h. unabhängig wirken, d. h. unabhängige oder unbedingte Ursache von Wirkungen sein. Während Erfahrungs-, d. h. Naturursachen nicht nur Ursachen (Bedingungen), sondern zugleich Wirkungen (von früheren Veränderungen), also bedingte Ursachen sind, stellt man sich unter der Freiheit eine unbedingte Ursache oder Bedingung vor. Nun denken Sie sich einmal in die vorkritische Zeit hinein, die die Dinge als Dinge an sich dachte. Auf Dinge an sich mußte doch offenbar die Idee einer unbedingten Ursache anwendbar sein.

Wandte man sie nun aber auf die Natur — als Ding an sich gedacht — an, so geriet die Vernunft in einen seltsamen Widerspruch, den Kant als „Antinomie", d. h. als den Widerspruch zwischen zwei Prinzipien des Intellekts selbst (dem Vernunft- und dem Verstandesprinzip) bezeichnet.

Das erste Prinzip, die Thesis, lautet: „Die Welt des Raumes und der Zeit, d. h. die Natur, muß letztlich eine unbedingte Ursache haben." Aber — eine solche Ursache ist ja in dieser ganzen Welt nicht möglich. Denn hier ist jedes Ereignis, wie wir bewiesen haben, durch ein vorhergehendes verursacht, daher ein bedingtes, und soweit wir auch in die Vergangenheit zurückdenken, wir können kein Ereignis als erstes in der Zeit denken, denn das würde ja als ein Ereignis ohne Ursache dem Kausalgesetz des Verstandes widersprechen. Andererseits — und dies Prinzip ist die Antithesis — können wir aber auch die Welt nicht ohne ein erstes Ereignis denken. Das ist ebenso unmöglich, wie einen Roman zu denken, der nur aus Fortsetzungen besteht. Es ist widersinnig, eine endlose Fortsetzung zu denken, während dasjenige fehlt, was fortgesetzt wird, nämlich der Anfang.

Hier findet demnach ein Widerspruch statt zwischen dem Kausalgesetz des Verstandes und dem logischen Prinzip der Vernunft. Denn auf Seiten der Thesis, d. h. nach dem Verstandsgrundsatz, haben wir eine Fortsetzung (kausaler Ereignisse) ohne etwas, das fortgesetzt wird, d. h. ohne Anfang. Auf Seiten der Antithesis haben wir ein Ereignis,

das die Kausalkette anfängt, daher ein Ereignis ohne Ursache zuwider dem Kausalgesetz.

Nun ist aber nicht nur die Forderung des Verstandes, sondern auch die der Vernunft berechtigt, da es eine logische Notwendigkeit ist, daß allem Bedingten eine Bedingung, folglich auch letzten Endes eine Bedingung zugrunde liegen muß, die selbst unbedingt ist [1].

Es scheinen demnach hier zwei logische Funktionen ebendesselben Intellekts im unlöslichen Widerspruch zu stehen, so daß hier der Intellekt selbst sich zu verneinen, seine Einheit und die zureichende Kraft seiner Logik aufzuheben scheint. Aber es ist ganz unmöglich, daß Logik, deren Wahrheit geradezu von der Vermeidung des Widerspruchs abhängig ist, sich widerspricht. Vielmehr beweist dieser Widerspruch, daß die Urteilskraft von der Logik einen falschen Gebrauch machte, daß also hier ein Fehltritt in der Anwendung der Logik auffindbar sein muß.

Kants Kritik weist diesen Fehltritt auf und zeigt, daß beide Sätze (Thesis und Antithesis) vereinbar sind, sobald man die Wahrheit seines Weltenbaues annimmt.

Gerade dieser Widerspruch beweist rückwirkend, daß Kants Annahme, daß die erkennbare Welt nur eine Reihe von Erscheinungen ist, daher unabhängig vom erkennenden Subjekt keine Existenz hat, richtig war. Denn ist sie wirklich nur eine Erscheinungsreihe in der Zeit, so beginnt die Welt nicht *in* der Zeit, sondern die ganze Erscheinungsreihe *samt* der Zeit wird erst existent mit der Existenz des erkennenden Wesens, dessen Organon die Zeit ist. Folglich kommt die ganze Erscheinungsreihe in ihrer endlosen Ausdehnung nach beiden Seiten, nach Vergangenheit und Zukunft, erst zur Existenz mit dem Auftreten des apriorischen Organismus.

Hierdurch löst sich nun auch die Antinomie:

1. Das immanente Kausalgesetz ist anwendbar auf die ganze Zeitreihe, soweit wir sie verfolgen können oder wollen. Denn das Kausalgesetz ist nur ein Ordnungsgrundsatz, der die gesetzmäßige Folge in der Zeit ausdrückt im Gegensatz zum Gedanken einer produktiven, schaffenden oder intelligiblen Kausalität.

2. Dagegen diese, die transzendente oder freie Kausalität, die Kausa-

[1] Daß es ausschließlich nur bedingte Bedingungen geben sollte, ist ein Widerspruch.

lität des Schaffens ist denkbar, sofern wir die ganze Zeitreihe samt ihrer Ordnung hervorgerufen denken durch eine hinter dem Horizont der Erkenntnis wirkende an sich, d. h. unabhängig vom erkennenden Subjekt, existierende Ursache.

Indem wir also die Vernunfturſache als schaffende oder produktive Ursache hinter die Weltbühne, d. h. hinter die Zeitreihe, als unerkennbare Ursache versetzen, dagegen die Verstandesursache als Voraussicht der zeitlichen Ordnung der Erscheinungen, demnach als Ordnungsbegriff denken, wird jener merkwürdige Widerspruch aufgehoben, und es zeigt sich: daß das immanente Kausalprinzip, das Ordnungsgesetz in der Zeit, nicht im Widerspruch steht zum transzendierenden Prinzip einer Ursache an sich, einer Ursache, die absolute Initiative hat, einer unabhängigen, d. h. unbedingten, daher produktiven, d. h. absolut selbsttätigen Ursache. Halten Sie ja fest, woraus dieser Gedanke der Freiursache besteht:

Die reine Kategorie enthält nur die Momente des Bedingenden und Bedingten.

Sie sagt also nicht, daß das Bedingende selbst unbedingt sei; das liegt keineswegs im Begriffe des Bedingenden, denn das Bedingende kann selbst wieder bedingt sein durch ein anderes Bedingendes. Ja, der Verstand muß das denken, da er den Begriff eines Unbedingten ja gar nicht zur Verfügung hat. Denn dieser ist durch die logischen Momente des Verstandes (Urteilsform und Kategorie) nicht gegeben.

Ebenso aber enthält das Moment des Unbedingten noch gar nichts von dem Gedanken der Freiursache. Damit es diesen Gedanken enthält, müssen wir das Unbedingte zugleich als B e d i n g e n d e s auffassen, d. h. es unter die Kategorie bringen.

Hieraus folgt: Die Vernunft gibt uns das transzendente logische Objekt, der Verstand gibt uns die Relation der Kausalität, durch welche wir dieses Objekt in Beziehung setzen zur immanenten Welt. Aus dieser Verbindung des Vernunftobjekts mit der Verstandeskategorie bildet sich die Idee der Freikausalität.

Blicken Sie nun zurück: Als wir im ersten Teile das Problem Humes erörterten, da schien es, daß das Kausalgesetz der Natur alle Möglichkeiten der Freiheit, daher auch die sittliche Freiheit, aufhob. Denn nach dem Kausalgesetz sind alle Ereignisse, daher auch unsere eigenen Handlungen, durch das Vergangene im voraus unabänderlich bestimmt (determiniert). Jetzt dagegen sehen wir, daß eine Freiheit als übersinn-

liche Kraft doch wenigstens logisch denkbar ist, ohne daß dadurch die Kausalordnung der Natur aufgehoben wird. Denn eben diese unbedingte, daher freie Ursache könnte ja die schaffende Ursache der Kausalordnung der Natur sein.

Ob nun aber diese bloß logische Möglichkeit auf einen Realgrund gestützt werden kann, der im Horizont unserer Erkenntnis liegt, ist eine andere Frage. Daß nämlich eine Freiursache im Übersinnlichen existiert, ist logisch zwar gewiß [1]. Aber diese logische Gewißheit nützt uns nichts, um eine solche Freiursache ihrem Wesen und Charakter nach zu erkennen. Wollen wir sie erkennen, so muß die Art ihrer Wirksamkeit im Horizont unserer Erkenntnis liegen. Daß sich aber der Vernunft wirklich eine besondere Art der Freikausalität offenbart, wird das Folgende lehren.

25. Übergang zur Freiheit der Vernunft.

Unser Problem lautet: Ist im Horizont unserer Erkenntnis eine nicht bloß gedachte, sondern erkennbare Freiursache zu entdecken? — Das wäre etwas ganz anderes, als wenn wir — wenn auch mit apodiktischer Gewißheit — wissen, daß außerhalb unseres Horizonts eine ihrer Art nach ganz unerkennbare Freiursache existiert. Das würde eine reale im Gegensatz zur logischen Gewißheit sein.

Die Lösung dieses Problems lautet zunächst:

Eine Freiursache läßt sich im Horizont unserer Erkenntnis nur dann entdecken, wenn es in diesem Horizont nicht nur eine bloß auf das Zeitliche, daher Sinnliche eingeschränkte Kraft, sondern eine überzeitliche, daher übersinnliche Kraft, ein intelligibles Vermögen gibt. Ein solches existiert nun zwar nicht in der Reihe der Erscheinungen, wohl aber im Bereiche unserer Erkenntnis.

[1] Diese unbedingte Kausalität dachten wir z. B. auch, sofern wir das Ding an sich als „Ursache" (Ursprung) der Erscheinungen dachten. Kant wendet also auf diese Produktivität des Dinges an sich nicht etwa (im Widerspruch mit seiner Lehre) das Kausalgesetz des Verstandes, sondern logisch richtig das Kausalprinzip der Vernunft an. Damit schwindet der Widerspruch, den viele Kantausleger sich noch heute konstruieren. Kant hat, wie er ausdrücklich bemerkt, „zween Arten der Kausalität" zur Verfügung.

Denn unsere Vernunft selbst, indem sie das Moment des Unbedingten und dadurch die intelligible Idee der Freiursache hervorbrachte, erweist sich in logischer Hinsicht als ein solches Vermögen.

Bis jetzt haben wir das unvergleichliche Wunder, das uns die Vernunft durch ihr logisches Moment und ihre Idee offenbart, noch nicht nach seiner Bedeutung gewürdigt. Lesen und verstehen Sie die transzendentale Dialektik und Sie werden sehen, daß die Vernunft es ist, die allein uns in den Stand setzt und treibt, die Zeit und den Raum als endlos vorzustellen, die die Idee des Exakten in der Mathematik denkbar macht, die uns treibt, bei keinem Wissen stehen zu bleiben, sondern es zu erweitern in die endlose Vergangenheit, daher womöglich in die fernste Zukunft, die die Begierde der Wissenschaft in uns aufregt. Hier wirkt die Idee als sog. regulatives Prinzip, als Motiv, das die absolute Totalität aller Bedingungen zu erfassen strebt. Das Ideal der reinen Vernunft ist hier die theoretische Herrschaft über alles, was in Zeit und Raum sein mag, die Erkenntnis dieser Welt als einer absoluten Einheit.

Aber diese immanente auf die Welt der Erscheinungen eingeschränkte Triebkraft der Idee ist nur ein Teil dieser übersinnlichen Kraft. Denn die Idee geht, wie wir sahen, hinaus über alle Sinnlichkeit und denkt sich dort eine Wirklichkeit von Dingen an sich, die unabhängig von den Formen der Zeit und des Raumes und jenseits ihrer liegen mögen. Es ist ein, wie es scheint, selbstverständlicher Satz, daß keine Vorstellung unabhängig von dem erkennenden Wesen besteht, das diese Vorstellung hat. Die Vernunft durchbricht diese Regel. Durch ihren unbegreiflichen, majestätischen Gedanken des Unbedingten denkt sie sich einen Gegenstand, der unabhängig von diesem ihrem eigenen Gedanken, ihrer eigenen Vorstellung existiert, und eben dieser Gedanke von einem Ding an sich ist es, der den transzendentalen Schein hervorruft, wenn wir ihn auf die Vorstellungen der Sinne, auf die Natur anwenden. Eben dieser Gedanke ist es also, den Kants Kritik benutzt, um den Gegenstand dieses Gedankens als unerkennbar hinter den Horizont der Erkenntnis zu verlegen und auf ihn das Gebäude der Kritik zu stützen. Sie benutzt ihn als Grenzstein, der das Zeitliche von der Ewigkeit trennt.

Die Vernunft kann diesen Gedanken vollziehen, weil sie nicht nur imstande ist, einen übersinnlichen Gegenstand zu denken, sondern auch die Kraft hat, sich ein übersinnliches absolutes Erkenntnisvermögen zu

denken, das ihren Gegenstand, das Unbedingte, nicht nur zu denken, sondern auch zu erkennen vermag.

Der Vernunft fehlt also zwar das Vermögen der übersinnlichen Erkenntnis, aber sie hat das Vermögen des übersinnlichen Gedankens, sie hat das logische Vermögen des Übersinnlichen.

Hieraus ergibt sich einerseits, daß eine übersinnliche oder intelligible Kraft allerdings in unserem Horizonte, nämlich in unserer Vernunft selbst, liegt, andererseits aber bringt diese Kraft zwar den Gedanken, nicht aber eine Erkenntnis des Übersinnlichen, sofern dieses jenseits der Natur liegt, hervor.

Aber es könnte vielleicht sein, daß die Vernunft, obwohl sie das Jenseits, den Urgrund der Natur, nicht erkennt, doch sich selbst als eine intelligible oder freiwirkende Ursache zu erkennen vermöchte, daß sie in sich selbst die Kausalität der Freiheit vorfände, daß sie also sich selbst als eine Kraft erkännte, die absolut frei schaffend physische Wirkungen hervorbrächte. M. a. W.: Obwohl der Vernunft die Kraft übersinnlicher Erkenntnis der Dinge fehlt, so wäre es möglich, daß sie als die unbedingte, unabhängige Ursache sinnlicher Wirkungen erkennbar wäre, so daß uns in diesem einzigen Falle die übersinnliche Ursache sinnlicher Erscheinungen offenbar würde.

Sofern nun ein Erkenntnisvermögen rein aus sich selbst physische Wirkungen hervorruft, heißt es praktisch. Die Frage lautet also: „Gibt es eine praktische Vernunft?"

Daß die Vernunft erkennend tätig ist, kann man noch nicht als ein Freiwirken auffassen. Denn da erkennt sie ja nur gegebene Erscheinungen als Natur (indem sie sie logisch ordnet). Aber — die Vernunft bringt ja nichts dergleichen wie Erscheinungen hervor, und wo sie in die Reihe der Erscheinungen eingreift (Handlungen), da benutzt sie nur die Regeln der Natur, schafft also nicht aus Eigenkraft (originell), sondern lauscht der Natur ihre Wirkungen ab, um sie nachzuahmen.

Aber es gibt in der Tat eine ganz originelle selbsttätige Wirkung der Vernunft, die in der ganzen Natur kein Vorbild hat. Mittels dieses Originals vermag die Vernunft in die Weltordnung einzugreifen, d. h. als solche nicht nur theoretische, sondern physische Wirkungen auszuüben. Das eigentümliche Ideal, das die Vernunft in der Weltordnung zu verwirklichen strebt, heißt die sittliche Weltordnung.

In diesem Ideal besitzt die Vernunft ein Vermögen intelligibler oder übersinnlicher Wirkungen. Da ihre physische Wirkung Handlung ist, so müssen wir zunächst jetzt den Begriff der Handlung kennenlernen.

26. Die Handlung (pragmatische Kette).

Eine Handlung, z. B. die selbsttätige Fortbewegung unseres Körpers in eine andere Raumstelle, ist ein Ereignis, eine Veränderung, daher muß sie eine Ursache haben. Denn sie ist ja eine Naturveränderung wie jede andere, z. B. wie die Bewegung eines fallenden Steines. Aber sie unterscheidet sich doch durch ein eigenartiges Merkmal von den mechanischen Naturwirkungen, nämlich dadurch, daß sie durch Erkenntnis geleitet, also von der Erkenntnis beeinflußt ist. Scharf ausgedrückt: Die Erkenntnis — und da wir gesehen haben, daß die Erkenntnis im Begriffe liegt — der Begriff ist eine mitwirkende Ursache der Handlung. Durch die Kausalität oder Wirksamkeit des Begriffs unterscheidet sich folglich die Handlung von anderen Naturwirkungen.

Beispiel: Sie zünden ein Feuer an. Hier läuft der Begriff vom Zweck, nämlich der Begriff von dem Feuer, das Sie anzünden wollen, ja sogar der Begriff einer Regel von der Art, wie Sie es machen müssen, um ein Feuer anzuzünden, demnach sogar der Begriff von einer natürlichen Kausalregel Ihrer Handlung voraus, so daß Sie eine Kausalregel der Natur in den Dienst Ihrer Zwecke stellen, d. h. sie als Mittel gebrauchen. Die Kausalregel, die wir bis dahin nur in Ansehung ihrer theoretischen Entstehung betrachteten und deren Ursprung aus der verbindenden Tätigkeit des Intellekts wir nachwiesen, tritt somit hier als die furchtbare Waffe auf, mit der der Mensch — sich auszeichnend vor allen anderen bekannten Naturwesen — eine weitgehende Herrschaft über die Natur ausübt. Er lauscht der Natur ihre Regeln ab — indem er sie unter sein Gesetz bringt — zieht sie so in seinen Begriff hinein und verwendet den Regelbegriff, um diejenige Erscheinung, die unmittelbar seinem Willen unterworfen ist, sein phänomenales Werkzeug, den Leib, zu lenken und mittels seiner auf die übrigen Erscheinungen einzuwirken.

Der Begriff stellt Ihnen demnach im voraus dar, was Sie tun müssen; er gibt Ihnen die Prognosis oder Voraussicht Ihrer Handlung und leitet sie. Hieraus ersehen Sie sofort, daß die Handlung ein

Kausalakt ist, der nicht unmittelbar von der Materie (der Erscheinung), sondern vom Subjekt der Erkenntnis, vom Ich, ausgeht; denn nur dieses Subjekt hat Begriffe. Erfolgt also eine Wirkung gemäß dem Begriffe, so muß die Ursache im Subjekt des Begriffes, im Schöpfer des Begriffes, im begreifenden Subjekt liegen.

Daraus ersehen Sie nun auch, was wir unter dem Willen verstehen müssen. Der Wille ist die Ursache einer Veränderung. Aber er ist eine Ursache, die nicht, wie es in der mechanischen Natur geschieht, unmittelbare, blinde Wirkungen hervorbringt, sondern eine Ursache, die durch Vermittelung der Erkenntnis, d. h. des Begriffes, wirkt. Folglich ist der Wille eine Kausalkraft, die ausschließlich als Kraft dem begreifenden Subjekt, dem Subjekt der Erkenntnis, innewohnt. Man kann den Willen auch kurz als die Kausalkraft der Vorstellung selbst bezeichnen; daher ist die neuerdings viel erörterte sog. Suggestion keineswegs so rätselhaft wie man annimmt; sie ist eine Kausalkraft der Vorstellung. Daß eine Vorstellung auf die Materie (den Leib) einzuwirken vermag, ist durch Kants Lehre gleichfalls erklärbar geworden; denn die Materie ist ja selbst (als Erscheinung) unsere Vorstellung, und so wirkt die eine Vorstellung auf eine andere[1].

Das durch den Begriff vorausgesehene Endergebnis der Handlung heißt die Finalwirkung oder der Zweck, die übrigen Momente der Handlung, d. h. die übrigen Glieder dieser pragmatischen Kette, heißen: Mittel. Wir haben hier also im Gegensatz zur gnostischen Kette die **pragmatische** oder **teleologische** Kette vor uns. Der Zweck (telos, effectus finalis), der als Mittel der Naturerklärung nicht brauchbar ist, ist demnach bezüglich unserer Handlung ein notwendiges, natürliches Organon, ein Funktionselement im apriorischen Organismus (das Kant in der Kritik der Urteilskraft erörtert).

Aber zur Handlung gehört außer dem Begriff, durch den ich sie voraussehe, noch ein zweiter Kausalfaktor. Die bloße Voraussicht, daß ich eine Handlung vornehmen kann, d. h. die Erkenntnis ihrer Möglichkeit, bringt nämlich für sich noch keine Handlung hervor. Es muß

[1] Daraus lassen sich Schlüsse ziehen, die ich hier übergehe. Man denke aber an Kants Schrift: „Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein". Ich habe darüber eine Abhandlung entworfen, die ich „Natürliche Magie" betitelte, trage aber vorläufig noch Bedenken, ob ich sie veröffentlichen soll.

außerdem ein Grund da sein, der uns veranlaßt, die durch den Begriff als möglich[1] erkannte Handlung, wirklich[1] zu machen (zu realisieren). Diesen gleichfalls erkennbaren Grund (Beweggrund) der Handlung, der die Kausalität des Subjekts, d. h. den Willen, auslöst, bezeichne ich als das Motiv.

Das natürliche Motiv besteht in der Voraussicht einer Lust oder eines Vorteils oder auch in der Abwendung einer Unlust oder eines Nachteils, welche erfahrungsgemäß durch die Handlung herbeigeführt oder abgewendet werden. Kurz: Neigung und Abneigung, das Begehren (in den vielerlei Varianten von Furcht, Hoffnung, Liebe, Haß usw.) sind die Gründe der Verwirklichung einer als möglich vorausgesehenen Handlung. Solche Motive der Handlung sind keineswegs a priori erkennbar; denn inwiefern etwas Lust oder Leid erregt, das zeigt uns nur die Erfahrung; auch ist die Neigung bei jedem Menschen verschieden, daher eine subjektive Anlage des Menschen.

Die Handlung hat somit zwei Kausalfaktoren: 1. Die Voraussicht ihrer Beschaffenheit und Möglichkeit (vorausgesehen im Begriff), 2. die Voraussicht des Motivs, das ich der Kürze halber als Lustmotiv bezeichne (gleichfalls vorausgesehen im Begriff). Dieses Motiv ist zugleich der zu verwirklichende Endzweck der Handlung. Die Handlung selbst, z. B. das Anzünden des Feuers (um warm zu werden), das Mittel.

Aus dieser Darstellung ergibt sich ohne weiteres, daß in dieser Art der Handlungen — die ich als Naturhandlungen des Subjekts bezeichne — die Vernunft nicht als freiwirkende Ursache auftritt. Vielmehr steht Vernunft hier im Dienste der Natur, und zwar unserer eigenen Natur. Denn die Art unseres Begehrens wird ja nur empirisch in der Erscheinung erkannt, d. h. das Motiv ist nicht a priori, daher kein ursprüngliches Motiv der Vernunft. Die Disposition der Neigung und Abneigung ist uns angeboren und von der Natur aufgedrängt.

Man darf sich in dieser Hinsicht nicht irre machen lassen durch eine Art von Freiheitsbewußtsein, das in allen unseren Willensbetätigungen liegt.

Wir haben nämlich die Vorstellung der Freiheit auch dann schon,

---

[1] Ich mache darauf aufmerksam, daß wir hier die Kategorien der „Möglichkeit" und „Wirklichkeit" vor uns haben. Es tritt noch das apriorische Moment des Zweckbegriffes hinzu. Denn es handelt sich hier um die Verwirklichung oder Realisierung eines Begriffes.

wenn wir unseren Willen durchzusetzen, d. h. unserer Neigung gemäß zu handeln, vermögen. Aber diese Vorstellung beruht auf einer Verwechslung von Abhängigkeit und Nötigung. Wenn ich aus Neigung handle, fühle ich mich nicht genötigt, weil ich es gern tue. Man kann dies auch so ausdrücken: Ich liebe meine eigene Neigung, ich habe Neigung zu meiner eigenen Neigung. Auf diesem pragmatischen Gebiete geht also etwas ganz Ähnliches vor wie im Selbstbewußtsein. Sowie das erkennende Subjekt — das Ich — zugleich ein Gegenstand der Erkenntnis ist, so sind unsere Neigungen zugleich Gegenstände unserer Neigung, und diesen Reflex der Neigung nennen wir die Selbstliebe, ein praktisches Analogon des Selbstbewußtseins.

Man darf die Selbstliebe ja nicht verwechseln mit dem sog. Egoismus; denn sie muß, wie a priori einzusehen ist, in jeder Neigung verborgen liegen; eine Neigung, welche nicht zugleich Gegenstand unserer Neigung wäre, gegen die wir also Abneigung hätten oder gleichgültig wären, wäre überhaupt gar keine Neigung. Sie hätte keinerlei Triebkraft, sie könnte nicht Ursache einer Handlung, nicht Motiv werden. Daher fühlen wir uns, wenn wir aus Neigung handeln, keineswegs zur Handlung genötigt, vielmehr fühlen wir uns nur dann genötigt, wenn ein Widerstand gegen unsere Neigung auftritt. Dagegen sind wir trotz dieser Art von Freiheit, wenn wir unserer Neigung gemäß handeln, abhängig, nämlich abhängig von der Organisation unseres Begehrungsvermögens, d. h. von dem uns angeborenen Erscheinungskontext, also von der Natur. Die Vernunft, indem sie den Gegenstand der Neigung realisiert, handelt demnach im Dienste der Natur, an die sie gekettet ist, und frei fühlt sie sich nur, weil das vernünftige Subjekt von vornherein so disponiert ist, daß es selbst die Begierde hat, im Dienste seiner Natur zu wirken. Diese Freiheit der Willkür ist also nur eine scheinbare Freiheit.

Andererseits kann man allerdings auch diese Kausalität des Subjekts nicht mit der mechanischen Naturkausalität auf eine Stufe stellen. Denn der Intellekt vermittelt, wie wir sahen, die Handlung. Der Intellekt aber ist eine Spontankraft, die der Kausalität der ganzen Erscheinungswelt koordiniert ist; denn von seiner Existenz ist die Erscheinungswelt selbst ja abhängig. Daher ist im Grunde eine Handlung, weil sie ein durch den Intellekt vermittelter Kausalakt ist, ein Akt, der erst zugleich mit der Erscheinungswelt entstehen konnte. Sie ist also nicht ausschließlich

durch die Vergangenheit erzeugt, wie bloße Naturwirkungen, vielmehr tritt die Zeit selbst, daher auch die Zeit der Vergangenheit, erst mit dem Intellekt als dessen Organon ins Dasein.

Diese Unabhängigkeit der Handlung vom Mechanismus der Erscheinungen tritt noch in anderer Weise und stärker hervor. Wir handeln nämlich nicht etwa bloß nach einer einzelnen Neigung, d. h. unsere Handlungen sind nicht bloße Trieb- oder Instinkthandlungen (wie sie z. B. bei Tieren ausschließlich stattzufinden scheinen), sondern die Vernunft bildet sich einen Gesamtbegriff von der Allheit der Neigungen und ihrer Befriedigung. Dieser Gesamtbegriff heißt: Glück. Um ein dauerndes Glück zu erreichen, drängt der Mensch eine Reihe von Einzelneigungen zurück, er hemmt sie, er hindert sie, auf den Willen zu wirken, um ein entfernteres, dauerndes Glücksziel zu erreichen, das man im Gegensatz zum Ideal als natürliches I d y l l bezeichnen kann. Damit aber ein solches systematisches, planmäßiges Streben möglich war, mußte die Vernunft sich Begriffe von unseren natürlichen Neigungen (Erkenntnisse derselben) bilden und die glückhindernden (nachteiligen Neigungen) mit den glückfördernden vergleichen. Daraus entspringen praktische Prinzipien der Selbstliebe, Glücksmaximen, z. B.: Wenn du im Alter nicht darben willst, mußt du arbeiten.

Auch dies ist wieder eine Initiative des Intellekts, die nicht durch Ursachen der Vergangenheit hervorgerufen ist, weil der Intellekt selbst erst die Zeit mitbringt, und damit die Reihe der Erscheinungen, also auch die Vergangenheit, möglich macht. Immerhin scheint hierdurch schon eine Art von Freiheit begründet, die sich von dem mechanischen Trieb- und Instinktleben des Tieres unterscheidet. Sie wird auch vom Menschen, als einer Intelligenz, mit Recht höher gewertet[1] als das von der Gegenwart abhängige Triebleben; der Mensch lebt hier nicht nur der Gegenwart, sondern auch der Zukunft, die als ein Stück der Ewigkeit erscheint.

Bei dieser Erörterung läßt sich ein interessanter Seitenblick auf den sog. Fatalismus werfen, nämlich auf die dem Kausalgesetze entspringende Vorstellung, daß unser ganzes Geschick durch die Vergangenheit im voraus bestimmt sei. Man findet diese Vorstellung nicht etwa bloß bei den Türken, sondern auch in den sog. Schicksalsdramen und sogar

[1] Diese Wertung beruht, wenn man scharf untersucht, schon auf dem Sittengesetz und seiner Richtung zum Ewigen.

bei den Griechen (z. B. bei Sophokles, wo im Ödipus die Vernunft, die den Schicksalsspruch abwenden will, ihn herbeiführt). Wirklich gerät man in einen sonderbaren, scheinbar unlöslichen Zirkel, wenn man die Sache unabhängig von Kants Lehre ansieht. Man argumentiert z. B.: Ich sehe ein glückhinderndes Ereignis voraus und wende es durch meine Handlung ab. Nun ist diese Voraussicht sowohl, wie meine Abneigung gegen jene Tatsache ein Werk der Natur, beruht also auf der Kausalkonstellation der Vergangenheit und war daher notwendig, war vom Geschicke bestimmt („determiniert“). Ich war somit ein Werkzeug in der Hand des blinden Geschickes. Auf der anderen Seite aber sage ich mir doch, daß, wenn ich nicht gehandelt hätte, ich einem anderen, gleichfalls blinden Geschicke zum Opfer gefallen wäre. Ich habe also ein Geschick, das unabwendbar eingetreten wäre, durch meine Handlung unmöglich gemacht.

Dieser Zirkel wird nicht etwa durch den Doppelsinn des Begriffes Geschick gelöst, sondern ist nur durch die Lehre Kants lösbar. Es springt hier nämlich der Intellekt in die Kausalkette der Natur als Faktor ein. Der Intellekt aber wirkt nicht abhängig von der Natur, sondern ist eine der Natur koordinierte Spontankraft. Er beherrscht gnostisch die Kausalität der Natur und die Zeit, daher die Vergangenheit. Die Wirkung seiner Handlung hängt ab vom Intellekt, nämlich von der Wahrheit seines Urteils. Die Wahrheit eines (praktischen) Urteils ist aber nicht bedingt durch die Geschehnisse der Vergangenheit, sondern durch die Funktion der Urteilskraft, d. h. durch Anwendung der über Zeit und Raum stehenden Logik (bejahende oder verneinende Entscheidung). Daher ist unsere Handlung nicht ausschließlich bestimmt durch die Kausalkette der Vergangenheit, sondern mitbestimmt durch die — man gestatte mir einen überschwenglichen, aber ebendadurch deutlichen Ausdruck — durch die ewige Gegenwart des Geistes. Und so lautet das Ergebnis:

Das Geschick des vernünftigen Wesens beruht nicht auf der Abhängigkeit von der Vergangenheit, ist aber ebensowenig gänzlich unabhängig von der Vergangenheit. Es beruht auf der Wechselwirkung des Intellekts und der Kausalreihe der Erscheinungen, die, wie Kants Lehre zeigt, koordinierte Kräfte sind. Daher unterwirft sich der natürliche denkende Mensch nicht dem Fatum, sondern sucht das Geschick durch die ihm ebenbürtige Kraft des Intellekts abzuwenden.

Eben daraus aber folgt auf der anderen Seite, daß die Freiheit der Naturhandlung keineswegs unabhängig ist von der phänomenalen Kausalreihe. Sie ist durch sie zwar nicht allein, wohl aber mitbestimmt.

Die Theorie von der Bestimmtheit (Naturabhängigkeit) unseres Willens bezeichnet man heute als Determinismus, und ihr huldigen noch heute überwiegend unsere philosophierenden Naturforscher. Sie verwerfen daher die Anerkennung der Freiheit, der sie den Namen des Indeterminismus geben.

Hier haben wir das mehrtausendjährige ethische Problem vor uns: Man leugnet die sittliche Freiheit und damit die Verantwortlichkeit (auch des Verbrechers) unter Berufung darauf, daß unsere Handlungen insgesamt notwendig bestimmt seien durch die Kausalkonstellation der Natur. Wir werden sehen, ob diese Theorie, die vorläufig noch auch aus unseren Erörterungen folgen würde, haltbar ist, oder ob es etwa doch Handlungen gibt, die auf der absoluten Freiheit der Vernunft beruhen.

27. Die mögliche Motivation der Vernunft.

Daß durch Handlung, d. h. durch eine Wirkung, die ein erkennendes, daher voraussehendes Wesen verursachen soll, d. h. zu einer Willenswirkung die beiden Faktoren gehören, die wir im vorigen Abschnitt als Faktoren der Naturhandlung darstellten, läßt sich a priori einsehen, denn:

1. Eine Handlung als Veränderung eines natürlichen Zustandes muß wie alle natürlichen Veränderungen eine Ursache haben, welche die als bloß möglich vorgestellte Handlung wirklich macht, ein Motiv, d. h. eine vom Subjekt erkannte Kraft, durch die es zur Handlung getrieben wird. Diese Ursache bezeichne ich als Causa movens (bewegende Ursache oder Motiv).

2. Die Art, wie die Handlung ausgeführt werden soll (das Mittel), muß vorausgesehen, d. h. die Möglichkeit der Handlung erkannt werden. Diese Causa bezeichne ich als leitende Ursache oder Causa dirigens.

Diese beiden Ursachen der Handlung würden wir also auch in unserer Vernunft vorfinden müssen, wenn sie einer freien Handlung mächtig sein soll.

Außerdem aber müßten beide Ursachen gänzlich aus ihr selbst, aus ihrer Spontaneität und Originalität entspringen; sie dürften in nichts der Natur, daher auch nicht einmal unseren Neigungen, unserer natürlichen Selbstliebe abgelauscht sein. Denn sonst wäre Vernunft eine Künstlerin, die abschriebe, die unter fremdem Einfluß, also nicht frei, sondern abhängig handelte. Aus der Spontaneität, der Initiative der Vernunft, aber entspringt nur das, was gänzlich a priori aus den Mitteln ihrer Organisation entspringt.

Demnach fragt es sich: Hat die Vernunft eine apriorische Causa movens und eine apriorische Causa dirigens zur Verfügung, hat sie ein apriorisches (oberes) Begehrungsvermögen (Triebkraft) und ein apriorisches Mittel, es zu verwirklichen?

Die Antwort lautet[1]:

1. Es ist für die Vernunft nur ein einziges Motiv der Handlung möglich, das sie gänzlich a priori zur Verfügung hat. Dieses Motiv ist der Wille, überhaupt zu wirken, also der Wille zur Wirksamkeit — man könnte ihn auch als den Willen zur Tat, zur Herrschaft bezeichnen. Dieses Motiv ist gänzlich a priori. Denn daß der Begriff von Ursache und Wirkung a priori ist, haben wir gezeigt. Das Motiv aber bedeutet nichts als den Willen der Vernunft, Ursache von Wirkungen zu sein. Dies ist das einzige mögliche Motiv einer r e i n e n Vernunft. Es heißt: „Der reine Wille zum Wirken" und steht als oberes Begehrungsvermögen im Gegensatz zum unteren oder natürlichen Begehrungsvermögen.

2. Die zweite Frage lautet: Auf welche A r t müßte die Vernunft wirken, um originell, d. h. ganz aus eigenen Mitteln zu wirken? Welches Mittel kann sie als Causa dirigens verwenden, welches Mittel steht ihr zu Gebote, um den reinen Willen zur Tat zu verwirklichen? —

Auch hier ist es klar, daß die Art ihres Wirkens von ihr a priori erkannt werden muß, d. h. daß sie sich ihrer intellektuellen, von ihr selbst gezeugten logischen Mittel bedienen muß, um unabhängig von allem, was ihr fremd ist, d. h. um f r e i zu wirken.

---

[1] Diese Deduktion verhält sich zu Kants Deduktion in der Kritik der praktischen Vernunft wie der Progressus (Konstruktion, Episyllogismus) zum Regressus (Analysis, Prosyllogismus). Denn die Kritik der praktischen Vernunft geht von g e g e b e n e n (hypothetischen und kategorischen) Imperativen aus und gelangt also regressiv zum Gesetz, während ich vom Gesetz ausgehe.

Nun hat die Vernunft nur ein einziges logisches Mittel zur Verfügung, das ihre Wirksamkeit leiten könnte, und dieses Mittel ist das durch ihre logischen Formen hervorgebrachte reine Gesetz. Überall sonst ist im ganzen Horizonte der reinen, von der Erfahrung unabhängigen Vernunft kein Leitmotiv der reinen Handlung zu entdecken.

Will also Vernunft aus eigener Initiative und gänzlich mit eigenen Mitteln wirken, so muß sie gesetzmäßig wirken. Folglich müßte die Freikausalität der Vernunft darin bestehen, daß sie gesetzmäßig handelt, d. h. ihre Handlung dem logischen Begriff des Gesetzes unterwirft. Würde dieses Mittel des Gesetzes tauglich sein, um die Tat der Vernunft zu leiten (ob dies der Fall ist, erörtert der folgende Abschnitt), so würde die Vernunft allerdings frei handeln können.

Denn das Gesetz, das ihre Tätigkeit leiten würde, hat sie ja selbst, wie wir bereits sahen, erzeugt (um die Erscheinungen zu erkennen und aus ihnen die Naturordnung zu bilden). Sie hätte sich also selbst das Gesetz gegeben. Ein Wesen aber, das sich selbst das Gesetz seines Verhaltens gibt, ist ein freies Wesen, wenn es nach diesem Gesetze handelt, ebenso wie ein Staat, der sich selbst das Gesetz gibt, frei genannt wird. (Autonomie im Gegensatz zur Heteronomie oder Fremdherrschaft.) Die Vernunft würde demnach Autonomie, daher Freiheit haben, wenn sie sich selbst das Gesetz gibt, sie würde heteronom oder unfrei sein, wenn sie von einem fremden Gesetze, also vom Gesetz der Erscheinungen oder der Natur, daher vom Gesetz der Begierden bestimmt würde.

Unser ganzes Problem der Freiheit, an dessen Lösung viele Generationen ohne Erfolg sich abmühten, läuft also hinaus auf die Frage: 1. Vermag Vernunft durch Gesetz ihre Wirksamkeit zu leiten? 2. Hat sie den Willen zu wirken? Sind beide Fragen zu bejahen, so handelt sie frei vom Kausalgesetz der Natur, weil sie diesem Kausalgesetz ihr eigenes Gesetz entgegensetzt, so daß wir nun zwei gewaltige Gesetze: Das Gesetz der Natur und das Gesetz der Vernunft im Kampfe miteinander sehen würden. Es zeigt sich demnach hier, daß die Vernunft dem Kausalgesetz der Natur eine gleiche Waffe entgegensetzen würde, nämlich nicht etwa nur eine einzelne Handlung, sondern ein Gesetz.

Wir werden zunächst im folgenden Abschnitt untersuchen, ob das reine Gesetz der Vernunft eine taugliche Causa dirigens ist, um eigentümliche naturfremde Handlungen erkennbar zu machen.

Im weiter folgenden Abschnitt wäre zu untersuchen, ob die Vernunft jene Causa movens hat, d. h. ob sie den Willen zur Tat, folglich zur gesetzmäßigen Tat hat, die die einzige ihr aus eigenen Mitteln mögliche Tat sein würde.

28. Das reine Gesetz als Causa dirigens.

Wir fragen: Entstehen eigentümliche von der Naturkausalität unabhängige Handlungen, wenn die reine Vernunft gemäß ihrer Logik, d. h. gemäß dem Gesetzesbegriff wirkt? Wie sind diese Handlungen beschaffen?

Die Antwort lautet: Aus dem gesetzmäßigen Verhalten der Vernunft entstehen Sittengesetze.

Das kann hier nur an einzelnen Beispielen gezeigt werden. Wir haben hier die Kantische Lösung eines mehrtausendjährigen Problems, eine der wunderbarsten, einfachsten und für die künftige Kultur, namentlich für das Verhältnis der Nationen, d. h. für die Menschheit und für die Erziehung der Jugend folgenreichsten Entdeckungen vor uns. Ein dauernder Kulturfortschritt ist bisher nur durch strenge und wahre Wissenschaft erzielt worden. Er ist nur durch sie möglich, namentlich auf ethischem und metaphysischem Gebiete. Bis dahin ist jeder Fortschritt nur scheinbar, er ist kein Fortschritt, sondern die Verdrängung des einen Irrtums durch einen neuen. Das ist leicht einzusehen. Ebenderselbe Irrtum, der von der einen Generation verlassen wird, wird von einer anderen als Wahrheit verkündet, um alsbald wieder durch eine neue sog. Wahrheit verdrängt zu werden. Man blicke auf das Ende des 18. Jahrhunderts. Man verkündete damals die Menschenrechte, und zwar in extremer Form, heute dagegen ist man nahe daran, den Haß der Nationen gegeneinander als berechtigt anzusehen[1] und die Unterdrückung der schwächeren Nation als verdienstlich zu empfehlen. Man findet das nicht unsittlich, sondern „patriotisch und national", daher sittlich.

So wird die ethische Kultur zwischen Irrtümern

[1] Dies wurde vor dem Kriege geschrieben, der von unseren Feinden mit den vergifteten Waffen der Verdächtigung geführt wurde.

pendeln, bis die *Wissenschaft* das letzte Wort gesprochen hat.

Kaum einer weiß, daß dieses letzte Wort schon gesprochen ist, und zwar von Kant. Aber die Vertreter der Wissenschaft haben, wie dies leider so oft geschieht, dies Wort nicht verstanden. Sie bemerken gar nicht, daß durch Kants Lehre die Grundgesetze der Sittlichkeit als ewige Wahrheiten strikte *bewiesen* sind, und so befinden wir uns noch in einer Übergangszeit ähnlich der Zeit nach Kopernikus. Denn auch damals stritt man lange über die Wahrheit seiner Lehre, ehe sie durchdrang.

Darin sind auch heute noch die Kantforscher mit ganz seltenen Ausnahmen einig, daß es *ewige* sittliche Wahrheiten nicht gebe; man begreift deshalb nicht, warum sie Kants kategorischen Imperativ — der danach ganz inhaltsleer ist und aus dem jeder machen kann, was er will — in den Himmel erheben. Aus diesem Grunde kann heute auch jeder Skribent, ohne auf entschiedenen Widerstand zu stoßen, für sittlich ausgeben, was er will, d. h. von der Sittlichkeit wie von einer Geschmackssache reden. Wenn aber die Sittengesetze, wie schon der Name sagt, Gesetze sind, so müssen sie als Gesetze der Vernunft ebenso, wie die Gesetze der Natur ewige Wahrheiten enthalten; sie können nicht Wetterregeln, d. h. bloße Ausbrüche der Laune und Vorliebe einer Generation sein.

Ich zeige Ihnen nunmehr aphoristisch an hervorstechenden Beispielen, wie durch Anwendung des logischen Begriffes eines Gesetzes — das, wie wir sahen, seinen Ursprung in der reinen Vernunft hat — sich eben jene Gesetze entwickeln lassen, die als Sittengesetze schon früher bekannt waren und nunmehr als ewige Wahrheiten der Vernunft — die denen der Natur gleichwertig sind — erkennbar werden: Fassen Sie die Analogie der ewigen Naturgesetze ins Auge, so wird Ihnen die Deduktion leicht verständlich werden. Das Naturgesetz laute z. B.: „Bei einer Temperatur unter Null gefriert das Wasser." Hier haben Sie zweierlei zu beachten:

1. Das Gesetz selbst — eine ausnahmslose Regel des Verhaltens —.

2. Das, was dem Gesetze unterworfen ist, die Subordinate des Gesetzes (hier das Wasser).

Ebenso ist also für das Vernunftgesetz zu scheiden:

1. das reine, daher ausnahmslose Gesetz,

2. die Subordinate des Gesetzes, das Wesen, das ihm gemäß wirken will, d. h. ihm sich unterwirft.

Dieses Wesen ist das Wesen, das sich selbst das Gesetz gegeben, daher sich unter das Gesetz gestellt hat, folglich das vernünftige Wesen, es heißt als solches der Untertan des Gesetzes. Jetzt ist zu zeigen, wie aus diesen beiden Elementen Sittengesetze entspringen:

I. Ein Naturgesetz gilt ausnahmslos für alle seine Subordinaten auf gleiche Weise. Das liegt im Begriffe des Gesetzes. Analog gilt vermöge dieses Begriffes auch das Vernunftgesetz ausnahmslos für alle seine Untertanen, d. h. für alle vernünftigen Wesen. Denn sonst wäre es kein Gesetz, sondern eine Regel, wie wir sie (z. B. Wetterregeln) als Wahrscheinlichkeitsregeln bezeichnen. Ausnahmen kann die Vernunft nicht konstituieren, weil sie ja das Motiv für ihre Ausnahmen aus der Natur nehmen müßte, dann aber sich unter das Kausalgesetz der Natur, folglich sich unter ein fremdes Gesetz stellen, d. h. ihre Autonomie, ihre Souveränität aufgeben würde.

In dieser Ausnahmslosigkeit, in der gleichen Geltung des Gesetzes für alle Untertanen erkennen Sie nun sofort das Gebot der Unparteilichkeit des Sitten- und Rechtsgesetzes, das Gesetz der gleichen Menschenrechte wieder. Wir haben damit dieses Sittenprinzip logisch aus dem reinen Begriff eines Gesetzes, aus seinem logischen Gehalt abgeleitet. Wenn es also wahr ist, daß die Vernunft gemäß ihrem eigentätig erzeugten Gesetze wirken will, so ist das Sittenprinzip der Unparteilichkeit des Gesetzes durch unsere Deduktion strikte bewiesen. Denn es entspringt logisch notwendig aus der Form, nämlich der ausnahmslosen Allgemeingültigkeit des Gesetzes, die logisch notwendig im Begriffe des Gesetzes liegt.

Bestreitet man aber die Ableitbarkeit dieses Grundsatzes der Unparteilichkeit aus der Form des Gesetzes, so gibt es überhaupt kein Sittengesetz, sondern nur Kulturmoderegeln ohne Wahrheit, ja sogar ohne Wahrscheinlichkeit. Denn Regeln, die der Willkür und Laune entspringen, sind unkontrollierbare Naturtatsachen.

Zugleich sehen Sie hier wieder ein dynamisches Wunder vor sich. Denn eine bloße logische Form (der Allgemeingültigkeit), ein dyna-

misches Instrument des immateriellen, daher geistigen Organismus wirkt hier ein Gesetz von gewaltigen materiellen Folgen.

Sie erkennen ferner jetzt wissenschaftlich präzis, daß Ausnahmegesetze für Religionen, Klassen, Nationen, Rassen vom Gesetz der Vernunft verworfen werden[1]. Sie erkennen eine sittliche Wahrheit, die die Religionen zu lehren nicht fähig waren; denn diese ließen nicht nur die Unterdrückung fremder Nationen und Religionen, sondern sogar die Sklaverei zu.

II. In der Natur gilt das Gesetz von der Erhaltung der Substanz; das analoge Sittengesetz lautet:

Das vernünftige Wesen, also sein Leben, soll erhalten bleiben. Negativ ausgedrückt: Es ist sittengesetzlich verboten, zu töten und das Leben zu verkürzen.

Logische Begründung oder Beweis: Voraussetzung eines allgemeingültigen Naturgesetzes ist die Existenz seines Substrates, daher die Erhaltung der Substanz. Denn wenn die Substanz nicht erhalten bleibt, so bleibt auch das für das Verhalten des Dinges gegebene Gesetz nicht erhalten. Mit der Substanz würde also das Sondergesetz, das für sie gegeben ist, selbst untergehen.

Daher würde ein Vernunftgesetz, das die Vernichtung seines Untertanen zuließe, zugleich seine eigene Vernichtung zulassen, denn es würde die Vernichtung dessen zulassen, der dem Gesetze unterworfen ist und es vollstrecken soll. Es würde also seinen Charakter als Gesetz aufheben, d. h. sich selbst widersprechen.

Noch auf andere Art ist der Widerspruch zu erkennen: Das Gesetz bestimmt nämlich oder setzt voraus, daß sein Untertan auf irgendeine Art sich betätigen, daß er wirken solle; bestimmt es daher, daß er untergehen solle, oder läßt es dies auch nur zu, so steht dies mit der Forderung, daß er sich betätigen solle, im Widerspruch. Es verlangt demnach sogar, daß sein Untertan sein eigenes Leben erhalte, um dem Gesetze Folge leisten zu können, und verwirft damit den Selbstmord. Aber auch schon in der Allgemeinheit des Gesetzes: „das

---

[1] Das wirksamste Mittel solcher Ausnahmegesetze ist die Verdächtigung, d. h. die Lüge, der gröbste Verstoß gegen das Gesetz der Vernunft, insbesondere die Verdächtigung einer ganzen Klasse von Menschen, obwohl sittliche Urteile nur über den einzelnen Menschen unter vorsichtigster Abwägung seiner Handlungen abgegeben werden dürfen.

vernünftige Wesen als Untertan des Gesetzes soll erhalten werden", liegt das Verbot des Selbstmordes; denn auch wer sich selbst tötet, tötet ein vernünftiges Wesen.

Wir haben also hier wiederum ein Sittengesetz (das der Erhaltung des Lebens), gegründet auf das Verhalten des Gesetzes zu seiner Subordinate (seinem Untertanen). Die Subordinate des Gesetzes muß der Form des Gesetzes als einer Norm, die ihr Verhalten gesetzmäßig, d. h. ewig regelt, entsprechen, daher muß das Gesetz als Naturgesetz seine Ewigkeit (als beharrliche Substanz) voraussetzen, das Vernunftgesetz aber seine Ewigkeit fordern (postulieren), folglich seine Erhaltung gebieten[1].

Jedes Gesetz also, das wider ein logisches Moment des reinen Gesetzes verstößt oder das Gesetz selbst widersprechend (ergebnislos) macht, ist sittenwidrig. Folglich ist der Widerspruch des Gesetzes mit sich selbst, d. h. der Widerspruch mit einem seiner logischen Momente ein Kriterium sittlicher Irrtümer. Es lassen sich demnach nunmehr sittliche Irrtümer wissenschaftlich erkennen.

III. Mit einer solchen logischen Deduktion verbindet sich nun leicht die irrige Vorstellung, als ob Sittengesetze aus der Form des Gesetzes ableitbar wären. Aber aus einer leeren Form läßt sich niemals ein Inhalt (aus dem leeren Raum keine Materie) ableiten. Vielmehr wird ein anderweit gegebener Inhalt unter das Gesetz subsumiert. Ein Gesetz wirkt also nicht in der Weise, daß die Materie (der Inhalt) aus ihm ableitbar wäre, sondern dadurch, daß die anderweit gegebene Materie ihm unterworfen wird. Wie der Verstand Naturregeln dadurch bildet, daß er die Erscheinungen unter die Kategorialgesetze subsumiert, so bemächtigt sich auch die Vernunft, und zwar diese zu praktischen Zwecken, des Materials, das sie in der Natur, d. h. in der fertigen Erfahrung, vorfindet, und das daher zum Inhalt oder Zweck unserer Handlung werden kann. Sie bemächtigt sich der Materie des Trieblebens und bringt sie unter die Form ihres Gesetzes. Sie beseitigt nur die motivierende Kraft des Trieblebens (Neigung und Abneigung) und ersetzt sie durch ihr eigenes Motiv (das Gesetz), nicht aber sucht sie die Materie der Handlung, die durch unsere Neigungen erkennbar wird, gänzlich zu beseitigen, bringt sie vielmehr unter ihr Gesetz.

---

[1] Hier zeigt sich schon das sittliche Postulat der Unsterblichkeit der Seele.

Ein Beispiel macht das klar: Die praktische Vernunft gebietet: „Du sollst hilfreich sein, d. h. das vernünftige Wesen (daher unparteilich dich und andere) fördern[1]. Unsere eigene Natur nötigt uns nun z. B. durch das Motiv des Mitleids oder der Liebe, hilfsbereit zu sein. Aber der Vernunft genügt nicht das Motiv von Liebe und Mitleid, die nur gelegentlich wirksam sind. Sie ignoriert die Naturmotive und verlangt gesetzmäßige Hilfsbereitschaft. Sie fordert: Du sollst hilfsbereit sein aus Achtung vor dem Gesetze, also aus dem Motiv des Gesetzes. Die Achtung vor dem Gesetze ist aber, wie das Gesetz selbst, ein allgemeines, notwendiges, ewiges Motiv der reinen Vernunft.

Die Motive des Trieblebens (Lust und Unlust, Neigung und Abneigung) werden demnach vom Gesetz ignoriert, dagegen die Handlungen, also die Materie des Trieblebens, unter das Vernunftgesetz (Gebot oder Verbot) subsumiert, und durch diese Subsumtion entstehen die besonderen Sittengesetze, ähnlich wie die besonderen Naturgesetze vom Verstande dadurch gefunden werden, daß er die Materie der Erscheinungen unter die Kategorialgesetze subsumiert.

IV. In dieser Weise kann somit jeder beliebige Inhalt, den uns die Erfahrung[2] darbietet, unter das Gesetz gebracht werden:

Wir brauchen uns dazu nur der logischen Begriffe der Bejahung und Verneinung zu bedienen. Damit bilden wir z. B. die Disjunktion: Das Leben des vernünftigen Wesens muß entweder bejaht oder verneint werden, d. h. gesetzlich ausgedrückt: Seine Erhaltung ist entweder geboten oder verboten.

Hier sieht man sofort, daß nur entweder die Bejahung (Gebot) oder die Verneinung (Verbot) unter die Form eines allgemeinen Gesetzes gebracht werden kann. Für eine Ausnahme ist logisch kein Raum. A priori kann sie nicht gedacht werden. Wir würden uns an die Erfahrung (das Begehrungsvermögen) wenden müssen, um das (sittliche und zulässige) Motiv für eine Ausnahme zu finden.

---

[1] Wegen der logischen Begründung dieses Gesetzes verweise ich auf Kants Metaphysik der Sitten und auf mein „Gesetz der Vernunft". Auch die Schranken dieses Satzes sind hier erörtert. (Das „Gesetz der Vernunft" wird demnächst unter einem neuen Titel herausgegeben im Verlage von Ernst Reinhardt, München.)

[2] Nicht also Erscheinungen, sondern die vom Verstande bereits erkannten Erfahrungsvorgänge werden unter das Vernunftgesetz gebracht.

V. Ich will Ihnen das gleiche an einem weiteren Fall klar machen. Problem: Läßt sich die wahrhafte Aussage oder läßt sich etwa ihre Verneinung, die Lüge, unter die Form eines allgemeinen Gesetzes bringen?

Lösung: Ein allgemeines Gesetz kann nicht die Lüge, sondern nur die Wahrheit gebieten. Denn bei allgemeiner Ausführung (Vollstreckung) eines solchen Gesetzes würde die Lüge unmöglich sein, weil jeder wissen würde, daß überhaupt nur gelogen wird, so daß die Lüge gar nicht mehr den Charakter der Lüge (einer Täuschung), sondern nur der Dichtung haben würde. Das Gesetz also: Du sollst im vernünftigen Wesen einen Irrtum erregen, würde die Irrtumserregung selbst unmöglich machen, daher das Gesetz sich (logisch) widersprechen, d. h. kein Gesetz sein. Das Gesetz kann somit nur zum Inhalt haben: Du sollst nach Wahrheit streben und weder dich noch andere belügen. Dies ist das oberste Gesetz der Vernunft, das Gesetz der Intelligenz selbst, da sie nach Wahrheit strebt. Daß nur dieser Inhalt, nicht aber der der Lüge in ein Gesetz für vernünftige Wesen hineingebracht werden kann, läßt sich auch daran erkennen, daß das Gesetz die Wirksamkeit der reinen Vernunft zum Inhalt hat und vorschreibt; eine Wirksamkeit eines erkennenden Wesens ist nur möglich, wenn es erkennt, wie es wirken muß, d. h. wenn es die Wahrheit erkennt. Daher kann man das Gesetz der Wahrhaftigkeit sogar dahin formulieren: „Du sollst dich, soweit es möglich ist, niemals beim Glauben beruhigen, sondern nach Wahrheit streben bis zur äußersten Grenze und den Irrtum mit allen Kräften vermeiden[1]. Dieses Gesetz der Wahrhaftigkeit muß als Grundgesetz schlechterdings allen Sittengesetzen zugrunde gelegt werden. Denn es ist sogar die Voraussetzung, damit nicht der einzelne zu seinem Vorteil Scheingesetze für Sittengesetze ausgebe, also notwendig, damit keine sittliche Heuchelei entsteht, die das Gesetz selbst fälschen würde.

---

[1] Der Irrtum, sofern er irgendwie vermeidbar war, wird also durch das Sittengesetz zur Schuld. In der Tat richtet der Irrtum (daher auch die Dummheit) — öfters eine Folge der Schwärmerei, d. h. des falschen Idealismus — in der Regel mehr Unheil an, als die Bosheit. Trotzdem figuriert er vielfach unter der Bezeichnung des „guten Glaubens". (Man handelt nach seiner „Überzeugung"; dies ist die bequeme Wendung, mit der man fahrlässige Irrtümer entschuldigen zu dürfen glaubt.)

Man diskutiert öfter darüber, ob es nicht sog. Notlügen gebe, die erlaubt seien. Ich kann mich hier auf diese Frage nicht einlassen. Aber soviel ist sicher: Man soll lieber eingestehen, daß es Fälle gibt, in denen man zu schwach sein würde, das Gesetz zu befolgen, man mag eingestehen, daß man kein Heiliger ist, aber man soll das ewige Sittengesetz stehen lassen und nicht daran rütteln.

VI. Das Gesetz fordert die Freiheit des vernünftigen Wesens, d. h. die physische, natürliche Freiheit. Logischer Grund: Es fordert, daß der Untertan nach dem Gesetze wirkt. Ist er aber fremder Gewalt unterworfen (Sklaverei), so wirkt er nicht nach dem Gesetze, sondern nach dem Willen seines Herrn, d. h. er wirkt überhaupt nicht, sondern sein Herr wirkt mittels seiner, als seines Werkzeuges.

VII. Von hier aus gelangen wir zum sittlichen Ursprung der Rechtsgesetze. Denn das Recht bedarf der Legitimation durch das Sittengesetz, widrigenfalls es nicht ein Gesetz des Rechts, sondern des Unrechts wäre.

Der verständlichste Ausgangspunkt ist das Prinzip der Notwehr. Das Problem lautet im extremsten Beispiel: Darf ich einen Menschen, der mich rechtswidrig angreift und den Willen hat, mich zu töten, meinerseits töten?

Bejahe ich, so scheint hier eine Ausnahme vom Verbote der Tötung vorzuliegen. Eine Ausnahme aber kennt das Gesetz nicht. Trotzdem ist die Frage zu bejahen. Denn die Bejahung enthält keine Ausnahme. Hier sehen Sie nun, daß die ethische Logik keineswegs ohne Schwierigkeiten ist. Eine Scheinausnahme liegt hier nur in den Worten, nicht aber im logischen Sinne. Die Notwehr steht keineswegs im logischen Widerspruch mit dem Gesetze. Die Tötung in der Notwehr ist sittlich zulässig; sie beruht auf einem besonderen ethischen Grunde, welcher lautet: Ein Gesetz kann nichts Unmögliches fordern. Also kann auch das Sittengesetz nicht eine sittliche Handlung fordern, wo eine sittliche Handlung unmöglich ist. Dieser Fall der Unmöglichkeit, sittlich zu handeln, liegt aber vor im Falle eines Angriffes auf das Leben. Der Angreifer setzt durch den Angriff das Sittengesetz selbst außer Kraft, indem er mich physisch zwingt, entweder mich selbst, ein vernünftiges Wesen, töten zu lassen, oder selbst zu töten. Jede dieser beiden Handlungen ist aber für sich unsittlich. Es ist mir also in diesem Falle unmöglich — mag ich so oder so handeln — sittlich,

d. h.. dem Gesetze für vernünftige Wesen gemäß zu handeln. Anders ausgedrückt: Ein ewiges Gesetz kann nicht bestimmen, daß sein Untertan, der die Freiheit seines Mituntertanen gesetzwidrig aufhebt, unter dem Schutz des Gesetzes steht. Denn das würde genau soviel bedeuten wie das Gesetz: Du sollst den Untertan des Gesetzes vernichten, oder ihm die Vollziehung des Gesetzes unmöglich machen.

Hieraus folgt allgemein: Das Gesetz gebietet die physische Freiheit des Untertanen, daher gebietet es, sofern diese nur durch physischen Zwang geschützt werden kann, sogar den physischen Zwang, soweit er zum Schutze der physischen Freiheit nötig ist. Damit ist logisch die sittliche Legitimation des Rechts und des Rechtszwangs aus dem Legalprinzip der Vernunft geführt, eine Legitimation, nach der noch heute die Juristen vergeblich suchen, obwohl sie bei Kant seit über 100 Jahren zu finden war.

Das Recht wird demnach vom Sittengesetz geboten, weil der Schutz der physischen Freiheit die Bedingung der Möglichkeit sittlicher Betätigung ist.

Damit schließe ich die Beispiele, die Ihnen die Möglichkeit einer von Kant entdeckten völlig neuen Präzisionswissenschaft dartun.

Eines Zweifels gegen die Ethik Kants, der ziemlich allgemein vom Gelehrten und Laien aufgeworfen wird, will ich aber hier Erwähnung tun. Er drängt sich leicht auf und beruht auf einer Verkennung des Verhältnisses der naiven oder naturwüchsigen Urteilskraft zur kritischen Wissenschaft und zur Wissenschaft überhaupt.

Es könnte nämlich demjenigen, der nicht das ganze apriorische Gebiet übersieht, die Frage kommen, wie wir denn, bevor Kant das Grundgesetz entdeckte, schon auf wahre ethische Gesetze verfallen konnten. Denn es ist ja deutlich zu sehen, wie in der Geschichte im Kampfe der Interessen schließlich immer schärfer und reiner sich die wahre Ethik von selbst entwickelt. Der Grund ist leicht einzusehen.

Ethische Urteile zu formieren, ist der eigentlichste Beruf der Vernunft. Daher verrichtet auch der gemeine Verstand diese Funktion mit größter Leichtigkeit. Man bemerkt das am deutlichsten, wenn jemand seine eigenen Rechte verteidigt, d. h. die sittlichen Pflichten, die andere gegen ihn haben, vorträgt.

Hat man den wahrhaft guten Willen, ohne alle Rücksicht auf Natur-

motive von der gesetzgebenden Gewalt der Vernunft Gebrauch zu machen, erlangt man diesen guten Willen (es ist oft schwer, ihn zu erlangen), so stellt sich von selbst die sichere Logik ein, d. h. man urteilt von selbst sittlich.

Daß dies ohne kritische Ethik und ohne Reflexion möglich ist, läßt sich an einer Vergleichung mit der Mathematik klar machen. Es gibt neben der schwierigen und komplizierten wissenschaftlichen eine natürliche Mathematik, die auf den gleichen Grundlagen beruht. So lautet z. B. ein Axiom der Mathematik: „Die gerade Linie ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten." Von diesem Satze macht schon das Kind, ohne sich dessen bewußt zu werden, Gebrauch, wenn es den Faden, mit dem es mißt, straff spannt, d. h. aus ihm eine gerade Linie bildet. Dieses Axiom enthält also eine Vernunfteinsicht, von der wir lange Gebrauch machten, ehe die Wissenschaft sie aus dem Gemenge der Vorstellungen herauszog. Ferner: Wer weit werfen will, bedient sich von selbst des Winkels von 45°. Der Billardspieler macht vom Reflexionsgesetz Gebrauch, ohne es in abstracto zu kennen. Die Beurteilung der gewöhnlichsten Bewegung wäre nicht möglich ohne die Kenntnis des Trägheitsgesetzes. Ich weiche einem Steinwurf deswegen aus, weil ich einsehe, daß der Stein, da ihn kein Hindernis aufhält, weiter fliegen und mich in seinem Laufe treffen muß. Auch das Kausalgesetz haben wir im Bewußtsein und gebrauchen es, ohne es selbst zu bemerken.

Ähnlich wie mit diesen mathematisch-physikalischen Urteilen des gemeinen Verstandes ist es auch mit den unmittelbaren ethischen Urteilen bewandt. Ja, die ethische Urteilskraft funktioniert viel leichter und sicherer als die mathematische, sofern man sich nur das Ideal gesetzt hat, unbeeinflußt von allen Naturmotiven sittlich, d. h. unparteilich und gerecht zu urteilen.

So überaus leicht und unbemerkt funktioniert die ethische Urteilskraft, daß man — wie auch in jenen mathematischen Fällen — das Urteil vielfach mit einem Gefühle verwechselt (sog. „sittliches Gefühl"). Wir bemerken nicht jene Anstrengung, die sich sonst bei schwierigeren Denkakten bemerkbar macht und schreiben einem Gefühle zu, was ein Ergebnis müheloſen Denkens war. Namentlich Frauen, die oft schnell über Menschen fein differenzierte Urteile fällen, glauben vielfach, daß diese Urteile ihrem Gefühle entspringen. Sie wissen allerdings oft,

da die Schulung in der Reflexion fehlt, am wenigsten, was das „Denken" im Gegensatz zum Fühlen bedeutet.

Das kritische Verfahren kann denn auch das naive Verfahren der unmittelbaren ethischen Urteilsfindung keineswegs ganz und gar ersetzen. Das Gebiet der Pflichten ist so unendlich groß, und wo es sich um besondere Pflichten des Individuums (sog. weitere Pflichten) handelt, für jeden Menschen so verschieden, daß die wissenschaftliche Ethik ebensowenig die feinsten Nuancen treffen kann, wie die Mathematik jede unregelmäßige Linie genau zu messen imstande ist.

Andererseits aber vermag die kritische Ethik Kulturwirkungen zu erzielen, die ganz außer dem Bereich der naiven Ethik liegen. Sie stellt die großen Grundzüge und Richtlinien der Ethik, die für alle gültig sein müssen, durch logische Reflexionen fest und sichert sie gegen Entstellungen und Zweifel, die aus Motiven der Selbstsucht oder aus den moralischen Sophismen eines unüberlegten und ungeschulten Urteils entspringen. Auch hierbei können sich Schwierigkeiten ergeben. Denn es ist oft schwer, das, was wir unmittelbar als wahr einsehen, durch Reflexion in abstrakter Form darzustellen, ohne in Fehltritte zu verfallen. Daher ist es notwendig, daß an dem Aufbau einer reinen, wissenschaftlichen Ethik viele arbeiten, die sich gegenseitig kontrollieren.

Ich weise auf ein bereits vorgetragenes Beispiel solcher Schwierigkeiten hin: Die Ethik verbietet den Mord. Sie läßt keine Ausnahme von ihrem Gesetze zu. Da könnte man leicht auf den Gedanken verfallen, daß entweder auch im Stande der Notwehr die Tötung verboten sei oder das Gesetz hier eine Ausnahme zulassen würde.

Aber die Tötung in Notwehr ist nicht wider das Sittengesetz und ist dennoch keine Ausnahme vom Verbote der Tötung. Das ergibt sich aber erst, wenn man das ganze Gebiet der Ethik übersieht. Denn da zeigt sich, wie wir oben sahen, daß im Stande der Notwehr die Befolgung des Sittengesetzes überhaupt unmöglich ist. Denn der Angreifer, indem er das Rechtsgesetz bricht, hebt die Möglichkeit der sittlichen Betätigung auf, verliert daher den Schutz des Gesetzes. Hier zeigt sich also, daß man Prinzipien, die äußerlich in der Formel einer Ausnahme erscheinen, nicht mit wahren Ausnahmen verwechseln darf, aber es zeigt sich ferner, wie hochnotwendig die wissenschaftliche Ethik ist. So verwirft z. B. Tolstoi die Notwehr („Widerstehe nicht dem Übel") und diskreditiert eben durch solche Schwärmerei die ganze Ethik.

Dasselbe tun jene Schwärmer, die behaupten, daß wir, um dem Gesetze zu genügen, ein heiliges (asketisches) Leben ohne Freude und Lust führen müssen. Allerdings liegt auch von diesem Prinzip ein Stück in der Ethik; aber es ist auch hier wieder ein ergänzendes Prinzip weggelassen. Das ethische Gesetz nämlich entzieht uns nicht Freude und Lust, d. h. das Glück. Denn es fordert, daß wir den Untertanen des Gesetzes glücklich machen, daher nicht etwa bloß den Nebenmenschen, sondern nach dem Prinzip der Unparteilichkeit auch die eigene Person. Das ethische Gesetz enthält also nicht eine Aufhebung (Askese), sondern nur eine Einschränkung der Selbstbeglückung.

Es fordert die möglichste Ausbildung aller unserer Anlagen, weil wir dadurch unsere Kraft, uns selbst und andere glücklich zu machen, und unsere sittliche Vollkommenheit steigern. Es fordert also, was jeder naive einfache Mensch von selbst weiß: ethische Herrschaft über die eigene Natur und Glückserwerb für sich und andere.

In der wissenschaftlichen Ethik treten somit zwar überall nur die logischen Konturen hervor; die Nuance wird nie ganz erreicht, wir erhalten ein Mosaikbild; aber sie ist notwendig zur Beseitigung ethischer Irrtümer und ethischer Zweifel, deren es heute eine Menge gibt. Gerade die letzteren wirken besonders demoralisierend, weil sie die Vorstellung begünstigen, daß alle Ethik zweifelhaft und eine ethische Gewißheit nicht zu erlangen sei. Falsche ethische Grundsätze bringen im Menschen entweder insgeheim oder sogar in öffentlicher Diskussion, in der Literatur Zweifel an der ganzen Ethik hervor. So findet sich z. B., daß Nietzsche die ganze Ethik verwirft, weil er in unserer ethischen Verfassung mannigfache Irrtümer vorfand. Daß er nun aber — in demselben Moment, da er die ganze Moral zu verwerfen glaubt — selbst eine neue Moral, die mit schweren Irrtümern durchsetzt ist, an ihre Stelle setzte, scheint er gar nicht bemerkt zu haben.

Wir leben in einer Zeit, in der man mit moralischen Irrtümern, dem Schutt von Jahrtausenden, gründlich aufzuräumen strebt. Insofern ist unsere Zeit eine große Zeit. Aber gerade diese Zeit einer moralischen Zersetzung bedarf sicherer höchster Leitsätze, daher tut uns Kants wissenschaftliche Ethik im höchsten Grade not, wenn nicht durch Unterwühlung wahrer Sittengrundsätze ganze Generationen verdorben und unglücklich gemacht werden sollen.

Wir haben nunmehr aphoristisch an Beispielen gezeigt, daß aus dem

Grundgesetz der Vernunft jene Gesetze logisch entwickelt und bewiesen werden können, die wir als Sittengesetze kennen. Wir haben die Grundlage zu einer Ethik als Wissenschaft gezeigt, die den ethischen Zweifel und Irrtum zu beseitigen geeignet ist. Wer sich darüber näher unterrichten will, mag Kants Metaphysik der Sitten lesen, die übrigens möglicherweise auch nicht ganz frei von Irrtümern ist[1].

29. Die Causa movens der reinen Vernunft. — Der Wille zur Tat. — Die ethische Freiheit.

Im vorigen Abschnitt sahen wir, daß der Vernunft ein Mittel zur Verfügung steht, durch das sie ihr Wirken a priori zu leiten vermöchte, nämlich das reine Gesetz. Wir stellten ferner fest, daß für die Vernunft nur eine Causa movens, weil nur ein einziges aprioriſches Motiv denkbar ist.

Dieses Motiv würde lauten: „Ich will wirken."

Alle Momente dieses Motivs sind a priori, denn sie enthalten nichts als den aprioriſchen Begriff der Kausalität, die Vorstellung der reinen Vernunft, daß sie ihrem Charakter nach eine Ursache von Wirkungen ist. Sie enthalten den reinen (d. h. den an sich noch leeren), formalen, daher immateriellen Willen zur Tat, einen grundlosen Willen, der den *dynamischen Charakter* der Vernunft ausmachen würde.

Jetzt fragt es sich nur noch, ob der Vernunft wirklich dieses Motiv — der Wille zur Wirksamkeit — innewohnt, ob die Existenz dieses Willens feststellbar ist, und wie er sich etwa offenbaren mag. Hier ist nun so viel gewiß, daß das Vernunftmotiv, als intelligibles Motiv, sich nicht wie die Begierden sinnlich äußern kann, sondern sich logisch äußern müßte, und wirklich werden wir eine logische Offenbarung des reinen Willens zur Tat in unserem Bewußtsein entdecken.

Wir haben gesehen, daß die Naturorganisation den Menschen treibt, seinen Neigungen gemäß zu handeln. Dieses Motiv bezeichnen wir als

---

[1] Eine gemeinverständliche Erläuterung dazu bietet mein schon erwähntes „Gesetz der Vernunft und die ethischen Strömungen der Gegenwart". Übrigens ist zu Kants Metaphysik der Sitten wohl zu beachten, daß sie gleichfalls nur allgemeine Richtlinien gibt.

Selbstliebe, um durch diesen Begriff mit einem Schlage die praktische Totalität aller Begierden zu treffen, so wie wir theoretisch mit dem Begriffe des Selbstbewußtseins, als der Einheit des Bewußtseins, die Totalität aller Vorstellungen trafen, die dem Bewußtsein jeweilig angehören.

Will nun die Vernunft gemäß ihrem Gesetze wirken, ist also dieser Wille vorhanden, so muß, da ihr Gesetz, das wir im vorigen Abschnitt als Sittengesetz kennenlernten, mit der Selbstliebe, d. h. dem Naturmotiv in Widerstreit tritt, ihr Motiv als ein gegen die Selbstliebe gerichteter Zwang, als eine Nötigung des der Natur unterworfenen Menschen auftreten. Sie muß also dem Menschen, als sinnlichem oder Naturwesen, ihr Gesetz auferlegen. Die Auferlegung eines Gesetzes heißt: Befehl (Gebot oder Verbot) oder Imperativ.

Einen solchen Imperativ treffen wir wirklich an. Er äußert sich in der Form: Du sollst handeln gemäß dem reinen Gesetze der Vernunft, d. h. du sollst deine Handlungen einem Gesetze unterwerfen, das unparteilich für alle vernunftbegabten Wesen gilt (also nicht nur für Menschen, sondern für alle vernunftbegabten Wesen, mögen sie erkennbar oder uns unerkennbar sein).

Daß der Begriff eines Sollens ein logischer Begriff ist, ist ohne weiteres einzusehen. Denn er bezeichnet nichts als die logische Opposition gegen einen widerstreitenden Willen[1], den Naturwillen. Aber er ist nicht ein bloßes logisches Moment des Verstandes, sondern ist intelligibel, d. h. ein Produkt der Ideen bildenden Vernunft; denn er bezeichnet einen unbedingten Zwang, einen kategorischen Imperativ[2].

Nun haben wir nur noch eine tatsächliche Feststellung zu treffen, nämlich diese, daß jeder Mensch, sofern er vermöge seiner Organisation nicht gehindert ist, seinen Intellekt normal zu gebrauchen (wie Kinder im frühesten Alter und Schwachsinnige oder Geisteskranke), sich deutlich dieses Druckes, den seine Vernunft auf ihn ausübt,

---

[1] Definierbar ist also dieser Begriff des Sollens so wenig, wie die übrigen ethischen Elementarbegriffe und wie die Kategorien.

[2] Alle anderen Imperative sind hypothetisch (bedingt), d. h. bloße Ratschläge und somit überhaupt nicht eigentliche Imperative. Sie legen das Naturmotiv zugrunde, z. B. „Wenn du lange leben willst, mußt du mäßig leben". Bei solchen Imperativen ist also die Form des apriorischen unbedingten Sollens unmöglich.

bewußt wird, daß seine Vernunft gewisse Handlungen billigt, andere aber mißbilligt[1].

Diese deutlich vernehmbare Stimme der Vernunft bezeichnete man vor Kant mit dem Begriff des Gewissens. Ich behaupte, daß es keinen normalen Menschen gibt, der diese Stimme nicht vernähme. Wer es bestreitet, erkennt nur nicht die Übereinstimmung unserer abstrakten Formulierung mit den Vorgängen seines eigenen Bewußtseins wieder. Die bloße Tatsache, daß er den Begriff des Sollens und den damit zusammenhängenden Begriff der Pflicht versteht, daß diese Ausdrücke für ihn nicht leere Worte, sondern Begriffe sind (denn leere Worte würde er als ihm unverständlich nicht bestreiten können), beweist, daß die gebietende Stimme der Vernunft in ihm lebendig ist. Die Tatsache, daß er Handlungen (wie den Krieg, die Sklaverei, das Verbrechen) mißbilligt, daß er seine eigenen Rechte unter Berufung auf die Gerechtigkeit verteidigt, führt den Beweis; denn eine Berufung auf Gerechtigkeit bedeutet nichts als die Forderung, daß das gleiche, unparteiliche, ausnahmslose Gesetz für alle gelten solle, die seinesgleichen sind. Ich betone: daß es gelten solle, obwohl es öfter leider nicht gilt. Diese Forderung, daß etwas unbedingt Gesetz sein solle, ist die Manifestation des Willens der Vernunft zur Tat, ihres grundlosen, daher freien Willens, der ihr Wesen ausmacht.

Blicken Sie zurück: Wir haben festgestellt, — ein Faktum des Bewußtseins —, daß die reine Vernunft den Willen zur Tat hat. Denn wir haben festgestellt, daß sich dieser Wille im Bewußtsein offenbart, und zwar intelligibel offenbart, als der unbedingte Befehl (kategorischer Imperativ), ihr Gesetz zu befolgen. Der Wille zur Tat ist aber ein reiner, apriorischer, formaler, daher immaterieller oder geistiger Wille, da er nichts enthält, als den Willen zu wirken. (Denn der Begriff des Willens, d. h. der Kausalität des Subjekts und der Wirkung, sind beide a priori und formal.)

Blicken Sie nun weiter nach vorwärts auf die Sittengesetze. Sie enthalten insgesamt (mögen sie wahre Sittengesetze oder durch Irrungen

[1] Auch die Begriffe der „Billigung und Mißbilligung", angewandt auf Handlungen, würden unmöglich sein ohne den ethischen Willen der Vernunft, die in ihrem Gesetze das Maß der Kritik der Handlungen an die Hand gibt.

der Urteilskraft verfälscht sein) den kategorischen Befehl: Du sollst gesetzmäßig handeln ohne Rücksicht auf deine Naturneigung.

Die Causa movens der Vernunft oder das Vernunftmotiv ist also der reine Wille zu wirken, ihre Causa dirigens, durch die sie a priori bestimmt und voraussieht, welche Wirkungen sie ausüben will, ist ihr reines aus ihr selbst a priori entsprungenes Gesetz, dasselbe Gesetz, durch das sie aus der Masse der Erscheinungen eine erkennbare Natur macht, und dessen sie nun sich bedient, um für die vernünftigen Wesen ein vom Naturgesetz abweichendes Sondergesetz, das Sittengesetz, zu formieren, dessen Widerschein die aprioriſche Vorstellung einer im Kampf gegen die Natur zu gründenden sittlichen Weltordnung ist.

Und nun haben wir auch festgestellt, daß es im Horizont unserer Erkenntnis eine Kausalität der Freiheit gibt, also eine Freikausalität, die als unbedingte Kausalität den Charakter der im Abschnitt 3 erörterten transzendenten Kausalität hat. Denn der Vernunftwille, der reine Wille zur Tat, ist ursprünglich und grundlos, daher ein unbedingter Wille. (Sic volo, sic jubeo.) Er ist eine grundlose Tatsache, die nichts offenbart als das Faktum, daß reine Vernunft einen dynamischen Charakter hat, d. h. eine wirkende Kraft ist. Wäre dieser Wille nicht grundlos, so könnte er nicht kategorisch als unbedingter Befehl auftreten, sondern müßte sich hypothetisch offenbaren. Ein grundloser oder unbedingter Wille ist daher nicht weiter erklärbar, er ist unbegreiflich, aber er ist eine im Horizont unserer Erkenntnis sich offenbarende Tatsache. Die Vernunft tritt damit als ursprüngliche Gesetzgeberin auf, die sich selbst das Gesetz ihrer Wirkungen gibt. Die Ursache der besonderen Naturregeln, die ihren letzten Grund in einem Dinge an sich haben müssen, kennen wir nicht. Aber in der Vernunft erkennen wir hier die Quelle eines Gesetzes, das die Erscheinungen (die natürlichen Handlungen des Menschen) in eine neue Ordnung bringen soll. Und so erkennen wir hier ein Gesetz, das Erscheinungen ordnet, das ihre Ordnung konstituiert und somit eine neue Weltordnung der Erscheinungen erstrebt. Hier liegt also eine intelligible Kraft, der unter die Idee der Vernunft fallende Grund einer eigenartigen Erscheinungswelt vor. Hier erkennen wir einen unbedingten Grund einer möglichen Weltordnung und einen Grund, der sich durch einen kategorischen Befehl durchzusetzen strebt, daher eine

dynamische Realität, eine Kraft ist. Insofern ist somit das vernünftige Wesen ein Ding an sich, aber hier ist es nicht transzendent, sondern immanent (vernunftimmanent) und heißt das „Noumenon" oder intelligible Wesen im Gegensatz zum Phänomenon oder Erscheinungswesen. Wir haben hier demnach den einzigen Fall vor uns, in welchem wir ein Ding an sich erkennen, das sonst überall transzendent ist. Hier, vom Innersten unseres Bewußtseins, strahlt eine metaphysische Lichtquelle aus.

Aber auch hier erkennen wir das Ding an sich nicht anschaulich nach Analogie der Natur. Denn die Bedingung der theoretischen Erkenntnis ist die durch die Sinne gegebene Erscheinung. Wir erkennen es nur dynamisch als Kraftfaktor, und da diese Kraft eine solche ist, die nach Begriffen wirkt, erkennen wir sie praktisch, d. h. als Kraft des Willens und der Handlung. Wir haben also hier nur eine praktische Erkenntnis und eine praktische Gewißheit der Freiheit der Vernunft und ihres noumenalen Charakters vor uns.

Aus dieser Bestimmung folgen mancherlei Schlüsse. So kann man z. B. sagen, daß die Vernunft nicht einer Vernichtung in der Zeit unterliegt (sondern höchstens einer intelligiblen unerkennbaren Art der Vernichtung). Denn sie fällt nicht unter das Gesetz der Zeit, die vielmehr ihr Organon ist, sie ist eine überzeitliche Kraft. Sie strebt dem, was in der Zeit ist, ihr Gesetz aufzuzwingen. Sie ist weder in der Zeit entstanden, noch geht sie in der Zeit unter. Ihre Entstehung und ihr Untergang ist nach Analogie der Geschehnisse in der Zeit (Geburt und Tod) nicht zu begreifen. Damit erklärt sich der naive Unsterblichkeitsglaube der Menschen.

Dies ist die intelligible Freiheit der Vernunft. Aber eine ganz andere Frage ist es, ob der Mensch, der ein aus Natur (Erscheinung) und Vernunft (Noumenon) zusammengesetztes Doppelwesen ist, die Kraft, d. h. die Freiheit hat, das Gesetz, das ihm seine Vernunft auferlegt, zu befolgen im Widerstreit zu dem ihm von der Natur auferlegten Gesetz seiner Neigungen.

Hier fällt der Mensch in seiner Eigenschaft als Vernunftwesen — gleichfalls eine Tatsache des Bewußtseins — das unmittelbare Urteil: „Du kannst, denn du sollst[1]." Er ist sich also des Übergewichts

[1] Nemo ultra posse obligatur. Wir würden nicht das Bewußtsein haben, daß wir sittlich handeln sollen, wenn wir nicht sittlich handeln könnten.

seiner Vernunft (ihres Prinzipats) über seine Sinnlichkeit (niederes Begehrungsvermögen), des Noumenons (Ding an sich) über die Erscheinung bewußt. Er ist ihrer so gewiß, daß er — sofern er nicht durch Klügeleien der Schule oder durch schwärmende Zweifler beirrt wurde — sich selbst schuldig und verantwortlich fühlt für die Handlungen wider das Gesetz. Der Begriff selbst der Pflicht, der Verantwortung, der Schuld, des Guten und Bösen wäre unmöglich ohne diese dem Menschen innewohnende praktische Gewißheit, ja er würde sich ohne sie nicht einmal den Charakter der Persönlichkeit, der Individualität, beilegen. Es ist ja auch selbstverständlich, d. h. a priori einzusehen, daß ein Wesen, das sich in der Doppelstellung eines Noumenons (Ding an sich) und der Erscheinung (einer ihm zufällig und äußerlich angeflogenen Erscheinungswelt) findet, seiner noumenalen Rolle das Übergewicht zuerkennen muß, und daß es ihm Schmerz erregen muß, wenn dieses Übergewicht durch die Natur beeinträchtigt, ja paralysiert wird.

Wegen des komplizierteren Gewebes ethischer Begriffe muß ich im übrigen auf die drei Werke Kants verweisen, die ich in meinen Arbeiten („Fundament", Leipzig, 1899, und „Das Gesetz der Vernunft", Herford, 1907) zu erläutern suchte.

Hier habe ich es nur noch mit der wichtigen Frage zu tun, wie die sittliche Handlung in Opposition mit dem ewigen Kausalgesetz der Natur denkbar sein mag, wie es als möglich gedacht werden kann, daß eine Handlung (die sittliche) geschieht, die aus Freiheit entspringen soll, da doch auf der anderen Seite Handlungen Erscheinungen sind, die gemäß dem Kausalgesetz der Natur im voraus durch das Vergangene bestimmt sein müssen.

Nach dem Vernunftgesetz sollen Handlungen erfolgen, die nach dem Kausalgesetz unserer Natur — d. h. nach den Gesetzen der Selbstliebe — nicht erfolgen würden. Es scheint somit, daß das Kausalgesetz der Natur hier durchbrochen werden soll. Aber eine solche Möglichkeit ist gar nicht zuzulassen.

Die Lösung dieses Problems lautet: Weder der reine Wille der Vernunft noch sein Leitmotiv — das Gesetz — noch seine intelligible Äußerung (du sollst) liegen in der Reihe der Erscheinungen, d. h. in der Zeit, sondern liegen wie der materiale Grund der Naturregeln jenseits der Zeitreihe. Aber wie ein unerkennbarer Grund sich

in der Ordnung der Erscheinungen äußert (Abschnitt 3), so daß sie dem Kausalgesetz des Verstandes sich anpassen, so äußert sich auch der Wille der Vernunft in einer Erscheinung. Diese Erscheinung ist ein Gefühl, und dieses Gefühl, das wie die Naturneigungen motorische (motivierende) Kraft hat, ist das Gefühl der Achtung[1] vor dem Gesetze. Dieses Gefühl wirkt also ähnlich wie die Liebe zur Neigung (Selbstliebe), es hat treibende Kraft, aber es unterliegt nicht, wie diese, dem Wechsel; denn da es dem ewigen gesetzmäßigen Willen der Vernunft sein Dasein dankt, ist es in allen Zeitstellen unveränderlich dasselbe. In diesem einzigsten Falle also gewahren wir, wie ein Ding an sich eine Erscheinung, nämlich ein Gefühl (das der Achtung vor dem Gesetz) hervorbringt. Das Gefühl der Achtung vor dem Gesetze liegt somit in der Reihe der Erscheinungen und gehört damit selbst zur Kausalordnung der Natur. Daher läßt sich eine sittliche Handlung nicht nur unmittelbar auf die intelligible Ursache, sondern zugleich auf eine Erscheinung in der Kausalreihe der Natur gründen.

Die sittliche Gesinnung offenbart uns somit nur, daß eine Erscheinung — die Achtung vor dem Gesetze — das Übergewicht über die Erscheinungen der Selbstliebe erlangte. Der innere Grund dieses Übergewichts ist nicht mehr erklärlich. Er liegt im intelligiblen Charakter, d. h. in einer Revolution der Gesinnung, die dem Gesetz das Übergewicht über die Selbstliebe, d. h. über den gesetzlosen Willen[2] verlieh.

Aber auch von der natürlichen Seite her, vom Gesichtspunkte des Kausalgesetzes der Natur, läßt sich dieser sittliche Umschwung erklären. Denn die Achtung ist ein vom Gesetz gewirktes, daher stetiges Gefühl. Es bleibt im Wechsel der Neigungen, bei Ab- und Zunahme ihrer Triebkraft stets dasselbe. Was ihm daher an Stärke abgeht, das ersetzt es durch Stetigkeit. Daher wird es bei Abnahme der Triebkraft der Neigung überwiegen, bei Zu-

[1] Diese Feststellung ist eine der wunderbarsten Entdeckungen Kants. Er verwendete sie allerdings nicht zu dem Schlusse, den wir hier ziehen.

[2] Diesen gesetzlosen Willen bezeichnet Kant als den ursprünglich bösen Willen (das radikale Böse), versteht also darunter keineswegs einen von Natur bösartigen Willen, sondern lediglich den die Unterwerfung unter das Gesetz noch weigernden Willen, mag die Natur des Weigernden auch gutartig (gutmütig) sein.

nahme zurücktreten, bis im fortwährenden Schwanken seine Stetigkeit siegt. Aber sie siegt auch nur — und dies ist der intelligible Grund — wenn die Gesinnung stetig darauf gerichtet ist.

Es folgt aus unserer Deduktion ferner, daß die sittliche Handlung nicht etwa in einer bloß gelegentlichen legalen (d. h. dem Gesetze entsprechenden) Handlung (einer Handlung im Einzelfall) besteht, daß sie vielmehr der Ausfluß einer stetigen Gesinnung (der Achtung vor dem Gesetze), daß sie Handlung aus Pflicht sein muß. Denn einerseits sind gelegentliche Legalhandlungen auch als Produkte der Neigung (Liebe, Mitleid) ohne jeden Einfluß des Gesetzeswillens[1] denkbar, andererseits liegt es notwendig im Begriffe des Gesetzes, daß die Handlungen, die es fordert, selbst gesetzmäßig, d. h. stetig, also in jedem Falle erfolgen, da sie nur dann dem Gesetzeswillen entsprechen. Folglich ist sittlich nur die Handlung, die aus dem stetigen Willen, sittlich zu handeln, also aus der grundsätzlichen Achtung vor dem Gesetze entspringt. Nur der sittliche Grundsatz (Maxime) ist das subjektive Korrelat des Gesetzeswillens, nicht aber die Laune, auch einmal sich durch eine legale Handlung auszeichnen zu wollen.

Ich empfehle Ihnen angesichts dieses wunderbaren Aufbaues — den kein Mensch erfinden, den man nur den Tatsachen (des Bewußtseins) ablauschen kann —, die windigen, unbegründeten Zweifel zu betrachten, deren Zahl heute Legion ist, und die sämtlich auf problematischen, keiner durchschlagenden Begründung fähigen Behauptungen beruhen.

Ein Beispiel, mit welcher Seichtigkeit man auf diesem Gebiete vernünftelt, will ich hier wenigstens anführen. Dieses Beispiel klügelnder Sophistik stammt aus dem Lager der Naturalisten und Materialisten, die heute, soweit es sich um wissenschaftliche (im Gegensatz zur religiösen) Erörterung der Ethik handelt, die Oberhand haben. Diese Naturalisten sagen: Alles Geschehene, daher jede Handlung ist determiniert durch das Kausalgesetz der Natur, d. h. durch vergangene Ereignisse. (Theorie des Determinismus.) Indeterminierte Handlungen gibt es nicht, folglich auch keine Freiheit, und ebendeswegen keine sittliche Verantwortung. — Ja! Das ist allerdings sehr richtig, daß es keine indeterminierte Handlungen gibt. Aber — die ethische

[1] Dies ist also der „gutartige" im Gegensatz zum „guten" Willen.

Handlung ist gar nicht eine indeterminierte Handlung, sondern a priori ist sie determiniert, und zwar durch das Gesetz der Vernunft und durch das Gefühl der Achtung vor dem Gesetz, wie wir deutlich gezeigt haben. Der Gegensatz: determiniert und indeterminiert ist also ein Sophisma von Leuten, die sich die Mühe sparten, eine gründliche rationale Bildung zu erwerben. Die Disjunktion lautet nicht: entweder determiniert oder indeterminiert, sondern sie lautet: entweder passiv determiniert (durch das Kausalgesetz der Natur) oder aktiv determinierend durch Vollziehung des Gesetzes der Vernunft.

Man könnte nun über eine solche windige Behauptung mit einem Gefühl von Bedauern über Beschränktheit und Unwissenheit hinweggehen, wenn nicht die Sache eine ernstere Seite hätte. Denn es liegt hier nicht bloß eine falsche Theorie vor, die keinen großen Schaden anrichtet, sondern ein schwerwiegender praktischer Eingriff, der die ernstesten sozialen Folgen haben und ganze Generationen verderben kann. Die Behauptung ist daher nicht nur eine falsche Theorie, sondern angesichts der Majestät des Sittengesetzes leichtfertig. Nehmt dem Menschen das Bewußtsein seiner Verantwortung (wie es hier geschieht), suggeriert ihm, daß er nur ein blindes Werkzeug der Natur sei, so werdet ihr seine Selbstliebe — die gar keiner Kräftigung bedarf — stärken und das Gefühl der Achtung vor dem Gesetze schwächen, ja unter Umständen paralysieren. Suggeriert einem Menschen, daß er unfrei sei, und er wird es werden; denn die Idee der Freiheit ist nicht nur eine theoretische Vorstellung, sondern ein praktisches Moment, eine Triebfeder der Handlung, deren Einfluß durch oppositale Vorstellungen geschwächt werden kann[1].

30. Der Glaube. — Schlußbetrachtung.

Kants Glaubenslehre hat das Eigentümliche, daß sie sich auf das Sittengesetz gründet, d. h. eine logische Konsequenz dieses Gesetzes ist, während die bisherigen Religionen umgekehrt das Sittengesetz auf den Glauben, d. h. auf den Willen Gottes gründeten; während diese den Glauben an Gott zur Voraussetzung der Anerkennung des Sitten=

[1] Zwar nicht sie selbst, wohl aber ihr Einfluß kann geschwächt werden. Eben die Stärkung ihres Einflusses gehört zum Wesen der sittlichen Tat.

gesetzes machten, macht Kant umgekehrt diesen Glauben zur notwendigen Folge des Gesetzes.

Schon das erste Problem dieses neuen Glaubens zeigt seine Originalität, seine nüchterne Frische, seine Kühnheit; es lautet: Sind wir verpflichtet, zu glauben? Legt das Sittengesetz uns die Pflicht des Glaubens an Gott auf? — Die Frage wird verneint. Logischer Grund: Das Sittengesetz regelt nur das Verhalten der vernünftigen Wesen untereinander, nicht aber zu einem höheren Wesen, das wir als den Urgrund des Sittengesetzes denken mögen. Es genügt für jedermann, wenn er seine Pflicht tut; der Glaube gehört nicht zu den Pflichten. „Der Glaube ist frei." Aber — meint Kant —: Sorgt nur, daß die Menschen sittlich werden, und sie werden von selbst fromm werden.

Und jetzt tritt das zweite, sehr ernste Problem auf: Verbietet das Sittengesetz den Glauben oder erteilt es uns das Recht zu glauben? — Soviel ist sicher, daß das Sittengesetz die strenge Forderung des Strebens nach Wahrheit stellt. Daher verbietet es, zu glauben, soweit Erkenntnis möglich ist. Daraus folgt: Der Glaube ist pflichtwidrig, soweit der Horizont der Erkenntnis reicht. Hier haben wir die ethische Schranke des Glaubens, und nun werden Sie erst ganz die Bedeutung und die Wucht des berühmten und vielmißdeuteten Ausspruchs Kants verstehen: „Ich mußte das Wissen (vom Übersinnlichen) aufheben, um Platz für den Glauben zu schaffen." Ein Glaube konnte sittlich nur zugelassen werden, wenn die Grenze des Wissens strikte bestimmt wurde.

Diese Grenze bestimmt die Kritik, gestützt auf den Begriff des Dings an sich, wie ich Ihnen zeigte, nun wirklich, und demgemäß konnte die transzendentale Dialektik den Beweis führen, daß alle Versuche, das Übersinnliche (Gott und Unsterblichkeit) theoretisch zu beweisen, Trugschlüsse sind. Der „Platz für den Glauben" ist daher jetzt mit apodiktischer Gewißheit freigemacht. An dieser Stelle ist Erkenntnis, d. h. die Erlangung objektiv erkennbarer Wahrheit als unmöglich erwiesen, daher das Streben nach objektiver Wahrheit nicht mehr geboten, folglich ein Glaube nicht verboten.

Drittes Problem: Aber welche Art des Glaubens ist zulässig? Antwort: Es fehlen alle theoretischen oder Objektivgründe, auf die er gestützt werden kann, d. h. kein übersinnlicher Gegenstand ist auch

nur vorstellbar, geschweige denn erkennbar. Folglich kann der Glaube nicht gestützt werden auf einen erkennbaren Gegenstand, sondern nur auf eine übersinnliche Kraft, die einzige, die für uns erkennbar ist, auf eine Kraft, die sich uns von selbst offenbart, auf die sittliche Kraft der Vernunft, auf das Sittengesetz selbst, und damit auf einen im Subjekt der Erkenntnis liegenden Grund, auf einen Subjektivgrund.

Läßt sich aber auf das Sittengesetz ein Glaube gründen, so muß er dem Sittengesetz gemäß sein, und wir haben ein Recht, obwohl nicht eine Pflicht des Glaubens vor uns.

In dem auf das Sittengesetz gegründeten Glauben haben wir statt eines verifizierten oder bewiesenen, einen justifizierten oder durch das Sittengesetz gerechtfertigten Glauben, statt des theoretischen einen praktischen Glauben, statt des objektiven auf die Peripherie unseres Horizonts gegründeten Glaubens einen subjektiven, d. h. auf das Zentrum unserer Welt, auf die praktische Vernunft gegründeten Glauben vor uns.

Der Glaube wird demnach gegründet auf die höchste Autorität, die in unserem Horizonte erkennbar ist, auf die übersinnliche Autorität der gesetzgebenden Vernunft. Dieser Glaube ist daher im Grunde etwas anderes als ein Glaube im herkömmlichen Sinne, er ist nicht ein Putare, sondern ein Credere, er ist ein Vertrauen, das Vertrauen auf den noumenalen Charakter der Vernunft und auf die Gewißheit und übersinnliche Weltnotwendigkeit ihres ewigen Gesetzes, das Vertrauen auf eine Notwendigkeit, deren Grund für uns ein undurchdringliches Geheimnis ist.

Wir werden die Art unseres Vertrauens, wenn wir ihm, wozu wir sittlich berechtigt sind, einen bestimmten theoretischen Ausdruck, eine Form geben wollen, aus dem Sittengesetz selbst ableiten müssen.

Das Sittengesetz stellt Forderungen an uns, die unser Glück zwar nicht aufheben, wie manche Schwärmer (Asketen) meinen, aber doch in (unter Umständen) weitgehender Weise einschränken, es fordert Glücksopfer von uns. Die Vernunft selbst aber würde ihr eigenes Gesetz verwerfen müssen, wenn nicht diesen Opfern ein mindestens gleichwertiges Äquivalent, ein Gegenwert entspräche. Daher ist die Vernunft berechtigt, aus den Forderungen des Gesetzes Versprechungen (Verheißungen) des Gesetzes logisch abzuleiten, die so sicher gegründet sind wie das Vertrauen der Vernunft auf ihr Gesetz.

Diese Verheißungen sind die praktischen Postulate der gesetzgebenden Vernunft. Sie lauten:

1. Das Postulat der Unsterblichkeit unseres noumenalen Wesenskernes (des vernünftigen Wesens), das Kant nach bisherigem Gebrauche als Seele bezeichnet, obwohl es ein ganz neuer Begriff ist.

Beweisgrund: Das Sittengesetz, ein ewiges Gesetz, schreibt uns vor, daß wir uns bemühen sollen, dem sittlichen Ideale gesetzmäßig, daher ewig nachzustreben und uns ihm mehr und mehr zu nähern.

Durch dies Gebot verspricht es aber zugleich, daß wir dies können, d. h. daß das Dasein der reinen Persönlichkeit nicht an die Zeit gebunden, d. h. ewig ist.

2. Das Postulat der Beglückung, das natürliche Ziel des an die Zeit gebundenen Menschen, wie wir allein es uns vorstellen können, ist das Glück des vernünftigen Wesens. Dies ist auch der Gegenstand, den das Sittengesetz in seine Vorschriften aufnimmt. Aber mit Rücksicht auf dieses natürliche Glück formuliert, lautet das Sittengesetz: Du sollst nicht sowohl in erster Linie das Glück suchen, sondern dich des Glückes würdig zu machen suchen, indem du das Sittengesetz befolgst, d. h. nur in den Schranken dieses Gesetzes dich und andere beglückst.

Hierin liegt wiederum ein Versprechen des Gesetzes, daß mit der Würdigkeit des Glückes, wenn auch in einem unerkennbaren Jenseits, ein entsprechendes Glück verbunden sei. Die Verbindung von Würdigkeit und Glück bezeichnet Kant als das höchste Gut.

Ohne diese Voraussetzung (Postulat) würde uns das Sittengesetz selbst als ungerechtfertigt erscheinen.

Wohlgemerkt also: Wir brauchen uns nicht zu erklären, auf welchen Endzweck das Sittengesetz gerichtet ist (es genügt, wenn wir es befolgen). Wollen wir aber eine Erklärung dafür haben, so können wir sie uns nach der Organisation unserer Vernunft und unserer Natur nur auf diese Art denken, d. h. der praktische Glaube muß die Forderung des Sittengesetzes durch ein Versprechen ergänzen, ohne welches uns die Forderung des Gesetzes selbst sittenwidrig oder sinnlos erschiene. Wir müssen uns also als Korrelat des Glücksopfers ein Äquivalent denken, das die Vernunft nur nach der Analogie der Beglückung zu denken vermag.

3. Das Postulat der höchsten Vernunft.

Wenn das höchste Gut, d. h. die Verbindung von sittlicher Würdigkeit und Glück möglich sein soll, so müssen wir einen obersten sittlichen Richter voraussetzen, der auf der einen Seite Allwissenheit, daher Erkenntnis der Würdigkeit hat, auf der anderen die Allmacht besitzt, den Würdigen glücklich zu machen, d. h. die Natur demgemäß einzurichten oder zu lenken.

Dieses höchste Wesen, das von Kant als höchste Vernunft, daneben aber auch mit dem herkömmlichen Namen Gott bezeichnet wird, obwohl dieser Begriff historisch die verschiedensten Bedeutungen hat, denkt die Vernunft nach Analogie ihres eigenen Charakters als eine Wesenheit, die sich zur Welt verhält wie die Vernunft zu ihren Werken, daher bezeichnet sie dieses Wesen — um ihm einen Namen, vielleicht einen unzureichenden Namen, zu geben — als höchste Vernunft, die in der Welt der vernünftigen Wesen, in der noumenalen Welt, ihnen allen übergeordnet und für alle unbegreiflich ist.

Sie sehen deutlich, daß wir hier eine logisch (intelligibel) begründete Religion der reinen Vernunft vor uns haben. Einen Glauben wissenschaftlich zu begründen, könnte von vornherein widersprechend erscheinen. Aber es handelt sich hier auch nicht um die eigentliche, die theoretische Wissenschaft, sondern um eine ganz neue, von Kant begründete, um eine ethisch begründete oder praktische Gewißheit. Daher bezeichnet man, wie schon bemerkt, eine solche Religion besser als eine durch das Sittengesetz gerechtfertigte statt als eine bewiesene Religion.

Denn der Begriff des Gerechtfertigten ist hervorgebracht vom Sittengesetz und bezeichnet, was auf Sittlichkeit gegründet ist, so wie der Begriff der „Wahrheit" auf der theoretischen Logik beruht und das bezeichnet, was theoretisch begründet ist, d. h. auf einem gegebenen Gegenstand beruht.

Jetzt tritt es deutlich hervor, wie auf der einen, der sinnlichen Seite, die „Aussicht nach dem Jenseits uns verrannt ist", während sich unserem Innern an jener Stelle, wo wir das Licht des Sittengesetzes gewahren, eine Aussicht eröffnet, die auf einem gerechtfertigten Glauben beruht. —

Nun noch ein Blick auf die Kulturfortschritte, die im Gefolge einer

allgemeinen Erkenntnis der Wahrheit der ethischen und der Glaubenslehre Kants eintreten können.

Die Ethik, und mit ihr das von ihr ableitbare Recht sind, soweit es sich um die allgemeinen, festen, großen Richtlinien handelt, aus dem schlüpfrigen Gebiete bloßer Meinungen, egoistischer Fälschungen und dissentierenden Glaubens herausgehoben. Sie sind zur Wissenschaft geworden; ihr Grund — das reine Gesetz —, das Legalprinzip, ist aufgedeckt, ihre logische Ableitbarkeit gesichert. Wenn sich nun auch bei ihrer Feststellung noch mannigfache Zweifel ergeben werden, wenn auch die Differenzierung niemals bis zur feinsten Nuance vordringen wird, wenn auch die Kasuistik, d. h. die Anwendung immer neue Aufgaben stellen wird (ebenso wie dies im Recht und wie es in jeder Wissenschaft der Fall ist) — die Grundzüge sind gesichert. Denn wie es neben dem besonderen allgemeine Naturgesetze gibt, so gibt es jetzt feststehende, a priori erkennbare allgemeine Sittengesetze, wie z. B. das der Unparteilichkeit des Gesetzes ohne Rücksicht auf Menschenklassen. Welchen Kulturfortschritt es aber bedeutet, wenn eine neue Wissenschaft an die Stelle bloßer Meinungen tritt, werden Sie selbst sich ausmalen können. Wir haben historische Beispiele genug dafür.

Vor allem wird der für die Erziehung ganzer Generationen verderbliche sittliche Zweifel beseitigt werden. Denn eben dieser Zweifel tritt notwendig im Gefolge unsicherer sittlicher Erkenntnis und sittlicher Irrtümer auf. Der sittliche Irrtum, namentlich die schwärmerische Übertreibung der Forderungen des Gesetzes (z. B. Askese, Theorie der Selbstopferung) führt leicht dazu, das ganze Gesetz zu bezweifeln (Nietzsche). Namentlich ruft er im gesunden Verstande die Vorstellung hervor, daß Sittlichkeit zwar etwas Großes sei, daß es aber nicht menschenmöglich sei, das Gesetz zu befolgen.

Aber die Erkenntnis des Sittengesetzes in seiner von Irrtümern und Vorurteilen gereinigten Wahrheit gibt uns auch den Widerschein einer Weltordnung, die das Gemüt erhebt und die Kraft der Befolgung des Gesetzes stärkt. Es wird eine Welt vorstellbar, in der Lüge, Verdächtigung, Betrug, Gewalt, Zerrüttung durch Laster keinen Platz haben, in der nicht mehr der Gegensatz der Völker, Staaten, Nationen, Rassen, Klassen, sondern der Gegensatz sittlich strebender und unsittlicher Menschen entscheidet, in der die Person nicht mehr nach dem Zustande, in den die Natur sie hineinversetzte, nach den zufälligen Um-

ständen ihrer Geburt, sondern nach ihrem sittlichen Werte beurteilt wird. Die ethische Wissenschaft legitimiert, ja, sie erzeugt das Prinzip der Humanität, dessen allgemeine Anerkennung auch den Haß der Völker und den Krieg, wo nicht beseitigen, so doch auf ein geringstes Maß einschränken müßte.

Die wissenschaftliche Ethik würde demnach nicht nur die Sittlichkeit, sondern auch das Glück der Menschen fördern. Vor allem aber würde die Erziehung der Jugend auf jenes ethische Prinzip gegründet werden, das Kant als die Reinigkeit der Gesinnung bezeichnet, auf die Gesinnung, nicht des Vorteils wegen, sondern aus Achtung vor dem Gesetze der Noumena (der Geister), daher stetig (aus Grundsatz) das Gesetz zu befolgen. Es würde Sache einer pädagogischen Kunst sein, der Lehre Kants einen dem Verständnis der Jugend angemessenen Ausdruck zu geben, eine neue und hohe Aufgabe, die beim ersten Anblick höchst schwierig scheint, für die sich aber geniale Kräfte finden werden. „Eine Schwierigkeit ist keine Unmöglichkeit." Da wir nach dem Gesetze sollen, so muß sich auch die ausführende Kraft finden.

Endlich kann aus dieser neuen Wissenschaft etwas entspringen, das die Kultur von großen Hemmungen und wertlosen Streitigkeiten befreien würde: Die Grundzüge einer Religion, die alle Menschen vereinigt, der Religion, gegründet auf das Gesetz und seine Postulate. Man braucht nicht zu verlangen, daß die Anhänger einer historisch überlieferten Religion dieser Lehre entsagen, aber alle werden sich doch in den Grundzügen einigen können, und eine vollständige an Stelle der annähernden Einigung wird die Hoffnung der Zukunft sein.

Suchen Sie nun die Lehre Kants zu überblicken. Sie sehen die ganze gewaltige symphonische Majestät dieses Weltgebäudes vor sich, eine imposante Einheit in der Mannigfaltigkeit der Begriffe, die alles Erkennbare, daher die ganze Natur, ja, eine übernatürliche Weltordnung umfaßt.

Wir sehen eine neue Welt vor uns, deren Existenz gebunden ist an ein Zentrum, an eine Zentralmacht, an die reine Vernunft, die sie belebt, an das reine vernünftige Subjekt der Erkenntnis. Die ganze Peripherie, die Natur, in der wir leben, erscheint wie etwas, das uns wie durch einen Zufall angeflogen ist. Wir sind hineinversetzt durch eine Erscheinung in der Zeit, die Geburt, wir gehen aus ihr heraus

durch eine Erscheinung in der Zeit, durch den Tod. Wie kommen wir hinein gerade in diesen Raum der Natur, warum gerade in diese Zeit? Alles das erscheint als ein Zufall, ist uns von außen angeflogen. Zeit und Raum gehören uns selbst an und formen Erscheinungen unerkennbarer Dinge an sich.

Von unserm Innern aber strahlt ein überirdisches Licht aus, das Sittengesetz. Hier haben wir nicht mehr die Vorstellung eines Zufalles, der uns in der Zeit angeflogen ist, hier haben wir die Vorstellung einer Notwendigkeit, der, wenn auch unbegreiflichen, weil grundlosen Notwendigkeit, an einer sittlichen Weltordnung mitzuwirken. Aber nicht nur Notwendigkeit, sondern auch Freiheit sehen wir vor uns, die Freiheit, ein Gesetz zu vollziehen, welches das Gesetz unseres eigenen Charakters ausmacht und uns vorschreibt, vollkommener zu werden, nicht nur sittlich, sondern auch physisch und intellektuell. Denn physische und intellektuelle Vollkommenheit ist die Bedingung des Wirkens, daher auch des sittlichen Wirkens. Und so sehen wir uns am Ende nicht nur als theoretisches, sondern auch als praktisches Zentrum der Welt des Lebens, und der Sinn des Lebens ist Betätigung im Reiche der vernünftigen Wesen (der Geister), d. h. sittlicher Fortschritt.

Inhalt

Von E. Marcus erschienen bisher:

1. Fundament der Sittlichkeit und Religion und die Konstruktion der Welt aus den Elementen Kants.
   (H. Haacke, Sachsa i. Harz, früher Leipzig, 1899, jetzt Alfred Kröner, Leipzig.) Preis 8 M.

2. Kants Revolutionsprinzip (Kopernikanisches Prinzip).
   (Herford 1902, W. Menckhoff.) Preis 4 M. (Zurzeit vergriffen.)

3. Ein Weg zur widerspruchsfreien Auslegung der Kritik der reinen Vernunft.
   Erschienen in der Altpreuß. Monatsschrift (1904), Bd. 41, Heft 1 und 2 (zum 100. Todestage Kants).

4. Das Erkenntnisproblem (oder wie man mit der Radiernadel philosophiert).
   (Berlin 1919. Verlag Der Sturm.) Populäre Darstellung.

5. Die Elementarlehre zur allgemeinen und die Grundzüge der transzendentalen Logik.
   Eine Einführung in die Kategorienlehre Kants. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. (Herford 1907, W. Menckhoff.) Preis 6 M.

6. Das Gesetz der Vernunft und die ethischen Strömungen der Gegenwart.
   Eine Einführung in Kants Metaphysik der Sitten. (Herford 1907, W. Menckhoff.) Zurzeit vergriffen. Eine Neuauflage unter dem Titel „Der kategorische Imperativ" (Verlag Ernst Reinhardt) wird vorbereitet.

7. Hermann Cohens „Theorie der Erfahrung" und die Kritik der reinen Vernunft.
   Altpreuß. Monatsschrift 1910, S. 309 ff. und S. 363 ff.

8. Die Beweisführung in der Kritik.
Altpreuß. Monatsschrift, Bd. 51, S. 419 und S. 515, sowie im Selbstverlag.

9. Kants Weltgebäude. — Vorträge. —
Eine gemeinverständliche Einführung in die kritischen Werke Kants. München. 2. Auflage 1920. (Verlag Ernst Reinhardt.)

10. Das Problem der exzentrischen Empfindung und seine Lösung.
2. Auflage. Berlin 1918. Verlag Der Sturm.

Druck: Münchner Buchgewerbehaus M. Müller & Sohn.





